ਜਪੁਜੀ
ਦੇ
ਪੰਜ ਖੰਡ

ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ

PUNJABI UNIVERSITY PATIALA

ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

JAPUJI DE PUNJ KHAND *(Punjabi)*

by

DR. RAM SINGH

ISBN 81-7380-230-0

2007

ਕਾਪੀਆਂ : 1100

ਮੁੱਲ : 100-00

ਲੇਜ਼ਰ ਟਾਈਪ ਸੈਟਿੰਗ

ਐਸ.ਐਮ. ਕੰਪਿਊਟਰ ਪ੍ਰਿੰਟਿੰਗ, 607-ਏ, ਗਲੀ ਨੰ: 6, ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਕਲੋਨੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਪ੍ਰੋ. ਬੀ. ਐਸ. ਸੰਧੂ, ਰਜਿਸਟਰਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਅਤੇ
ਭੁਲਕੀਆਂ ਪ੍ਰੈਸ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਲਿਮਟਿਡ, ਵਿਖੇ ਛਪੀ।

ਵਿਭਾਗ ਵਲੋਂ
(ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਜਪੁਜੀ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਨੇਮ ਨਾਲ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਪਾਠ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਨਿਰਾਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਣਾ ਲੈਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ। ਪਾਵਨ ਪਵਿੱਤਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰਿਕ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਵਿਚਾਰ ਲਾਜਵਾਬ ਹਨ।

'ਜਪੁਜੀ' ਵਿਚ ਧਰਮ-ਖੰਡ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ, ਸਰਮ-ਖੰਡ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਅਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਪਉੜੀ 35 ਤੋਂ 37 ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਸਹਿਤ ਖੋਜ ਕਰਕੇ, ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਿਖ ਕੇ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਤੋਂ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਸਾਡੀ ਬੇਨਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖ ਕੇ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਸ਼ਰਧਾ, ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਲਗਨ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਭਾਗ ਲਈ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਗਏ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਗੇ।

ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਭਾਗ ਵਲੋਂ ਕਈ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਡਾਕਟਰ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਜੀ, ਮੁਖੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਕੁਸ਼ਲ ਤੇ ਪ੍ਰਬੀਨ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ, ਛੇਤੀ ਹੀ ਕਈ ਪੁਸਤਕਾਂ ਛਾਪੇ ਦੇ ਜਾਮੇ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਕਰਵਾਈਆਂ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਰੂਫ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਡਾਕਟਰ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਧੰਨਵਾਦ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਆਦਰ ਸਹਿਤ ਬੇਨਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਲਿਖ ਕੇ ਘੱਲਣ ਤਾਂ ਜੋ ਅਗਲੀ ਛਾਪ ਵਿਚ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸੋਧ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ।

ਜੀ. ਐਸ. ਆਨੰਦ
ਮੁੱਖੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ
ਮਾਰਚ 27,1989

ਤਤਕਰਾ

+4

+4

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡ

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਦੇ ਕਰੀਬ, 34 ਤੋਂ 37 ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ, ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹਨ—ਧਰਮ-ਖੰਡ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ, ਸਰਮ-ਖੰਡ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ। ਖੰਡ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਟੁਕੜਾ, ਹਿੱਸਾ, ਭਾਗ ਆਦਿਕ। ਪੰਜ ਖੰਡ ਪੰਜ ਭਾਗ ਹਨ ਉਸ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਆਤਮਿਕ ਜਿਗਿਆਸੂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਜਪ ਕਰਨ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਜਪਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ। ਜੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋ ਰਹੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਆ ਰਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਇਕ ਯਾਤਰਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਪੰਜ ਖੰਡ ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਪੰਜ ਪੜਾਅ ਜਾਂ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਹਨ।

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇਕੋ ਵਾਰੀ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਹ ਅਦੁਤੀ ਤਾਂ ਸਾਬਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਕਠਿਨਾਈ ਭੀ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਜਪੁਜੀ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਹ ਹੋਰ ਥਾਂ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪੈ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਲਈ ਪੰਜ ਖੰਡ ਇਕ ਵੰਗਾਰ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਾਫੀ ਔਖਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਾਚਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸਹੂਲਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਆਮ ਟੀਕਾਕਾਰ ਤਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸੌਖੀ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਛੁਟਕਾਰਾ ਇੰਨੀ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੱਸਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਖੰਡ ਦਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਕੀ ਫਰਕ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਤੀਜੇ ਨਾਲੋਂ ਕੀ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਗੋਂ। ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜੇ ਹਰੇਕ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਜਾਏ ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੋਂ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ 'ਤਿਥੈ', 'ਓਥੈ','ਵਸੈ' ਆਦਿਕ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਖੰਡ ਕੋਈ ਵਾਸਤਵਿਕ ਟਿਕਾਣੇ ਹਨ। ਸਾਰੀ ਭੌਤਿਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਅਜਿਹੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਥੇ ਪੰਜ ਖੰਡ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ। ਇਹ ਖੰਡ ਬਾਹਰਲੇ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ

ਹਨ। ਤਦੇ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਰ-ਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਨਿਰੇ ਮਾਨਸਿਕ ਖੰਡ ਨਹੀਂ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਟਿਕਾਣੇ ਹਨ, ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਟਿਕਾਣੇ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ, ਨਾ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ, ਨਾ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਵਿਚ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਸੱਚ-ਰੂਪੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਸਿਖਰਲੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਰੇ ਉਹ ਹੋਰ ਭੀ ਕਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਹੈ।

ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਗੁਣਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੇਕ ਗੁਣ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਕੋਈ ਜਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪਾਂਧੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਭੀ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੇ। ਪਰ ਉਹ ਵਿਭਿੰਨ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ, ਮਨ ਤੇ ਕਰਮ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਧਕ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਈ ਨਵੇਂ ਝੁਕਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਇਸ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਵਲ ਘੱਟ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪੱਖ ਵਲ ਵੱਧ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਕਰਨ, ਵੰਡ ਛਕਣ, ਨੀਚਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਨ, ਜ਼ਾਤ ਪਾਤ ਤੇ ਛੂਤ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ, ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਸ਼ ਭੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਦਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਭੀ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਟੀਕਾ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇ ਗੌਣ ਦਰਜੇ ਦੇ ਹਨ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਨਾਮ ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਵਾਜਬ ਹੈ। ਫੇਰ, ਇਹ ਗੌਣ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਪੂਰੀ ਦਿਲ ਦੀ ਸਚਾਈ ਨਾਲ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਗੁਣ ਭੀ ਉਪਜਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰੀ ਉਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਤੇ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੌਥੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ "ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ" ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰੇ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਜੋਧੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਜੋਧੇ ਭੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹੋਰਨਾਂ ਕਈ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਸ਼ ਸਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜ਼ਰਾ ਟੇਢੀ ਤਰ੍ਹਾਂ।

ਪਰ ਪੰਜ ਖੰਡ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਤਕ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਉਤਾਂਹ ਚੜ੍ਹਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਚੜ੍ਹਾਈ ਸਿੱਧੀ ਲੀਕ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਚਲਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਚਾਲ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿੰਗ ਟੇਢ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਂਜ ਸਮੁਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਉਤਾਂਹ ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਹੋਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਨਾਮ ਮਾਰਗ ਦੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ, ਕਦੇ ਇਸ ਮਾਰਗ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਕਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਕਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਰਖਣ ਵਾਲਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠਕ ਡੂੰਘੀ ਨੀਝ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਕੇ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਅਨੁਭਵ ਮੁੱਢਲਾ ਹੈ, ਕਿਹੜਾ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਤੇ ਕਿਹੜਾ ਅੰਤਲਾ। ਜੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਕਿ ਜੇ ਸਾਰੇ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਖੰਡ ਨਾਲ ਹੈ ਤਾਂ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਉਂ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਚਾਬੀ ਲੱਭ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਭਾਗਾਂ ਰੂਪੀ ਤਾਲੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸੌਖਿਆ ਖੋਹਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵਲੋਂ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅੰਤਲੇ ਖੰਡ ਦਾ ਨਾਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਇਹ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ "ਸੱਚ" ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ "ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ" ਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜਦ ਸਿੱਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ : "ਕਿਸੁ ਵਖਰ ਕੇ ਤੁਮ ਵਣਜਾਰੇ" ਤਾਂ ਉਹ ਉੱਤਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ : "ਸਾਚ ਵਖਰ ਕੇ ਹਮ ਵਣਜਾਰੇ"। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੱਚ ਦਾ ਵਣਜ ਕਰਨ ਦੇ ਦੋ ਅਰਥ ਹਨ—ਉਹ ਸੱਚ ਖਰੀਦਦੇ ਭੀ ਸਨ ਤੇ ਸੱਚ ਵੇਚਦੇ ਭੀ ਸਨ। ਸੱਚ ਵੇਚਣ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੇ ਤੇ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਸੱਚ ਖ਼੍ਰੀਦਣ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁਕੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਖੋਜਦੇ, ਭਾਲਦੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁਕੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਭਾਉਂਦਾ ਸੀ :

ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਤ ਭਏ ਉਦਾਸੀ॥ ਦਰਸਨ ਕੈ ਤਾਈ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ॥
ਸਾਚ ਵਖਰ ਕੇ ਹਮ ਵਣਜਾਰੇ॥ ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਉਤਰਸਿ ਪਾਰੇ॥

(ਪੰਨਾ 939, ਪਉੜੀ 18)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੇ ਨਾਮ ਮਾਰਗ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸੱਚ ਕਹਿਣਾ ਯੋਗ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਮਾਰਗ ਦੇ ਉਰਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਸੱਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨਾ ਅਯੋਗ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਖੰਡ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਸੱਚ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਾਰੋ ਵਾਰੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ

'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਈ ਅਰਥ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦੀਨ ਜਾਂ ਮਜ਼ਹਬ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ, ਈਸਾਈ ਧਰਮ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਆਦਿਕ। ਜਦ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਕੁਲ ਜਾਂ ਜ਼ਾਤ ਆਦਿਕ ਨਾਲ ਲੱਗ ਕੇ ਆਵੇ

ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਰੀਤੀ, ਰਸਮ, ਰਿਵਾਜ। ਰਾਜਾ ਦਾ ਪਰਜਾ ਵੱਲ ਧਰਮ ਜਾਂ ਪਤੀਬ੍ਰਤ ਧਰਮ, ਵ੍ਰਗੇ ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਫਰਜ਼ ਹੈ। ਧਰਮੀ ਰਾਜਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਨਿਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਰਾਜਾ। ਤਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ, ਸਪਰਸ਼ ਆਦਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਹੋਰ ਅਰਥ ਹਨ, ਆਸਰਾ, ਸਥਾਈ ਆਧਾਰ। ਪਰਮਾਨੰਦ ਤਕ ਪੁਚਾਉਣ ਵਾਲੀ ਜੁਗਤੀ ਨੂੰ ਭੀ ਕਈ ਥਾਂ ਧਰਮ ਕਿਹਾ ਹੈ! ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਏ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਵਿਚਾਰੇ ਹਨ। ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਅਰਥ ਹੀ ਚੁਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਢੁਕਦੇ ਹੋਣ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਹ ਤੁਕਾਂ ਅਰਪਿਤ ਹਨ :

ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ॥
ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ॥
ਤਿਨ ਦੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ॥
ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵਿਚਾਰੁ॥
ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ॥
ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ॥
ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ॥
ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ॥
ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ॥ (ਪਉੜੀ 34)
ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ॥ (ਪਉੜੀ 35)

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਜੀਵ ਦਾ ਹਰ ਕਰਮ ਦੈਵੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣਾ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ।

ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇਕ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਤੇ ਬੁਰੇ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਭੀ ਦੇਣੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਅਦਾਲਤ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੁਰਮਾਂ ਦੀ ਵੀਚਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ ਦੰਡ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੰਡ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਅਦਾਲਤ ਦੀ ਦੰਡਾਵਲੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਪਰਖ ਲਈ ਭੀ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਨਿਯਮ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੇ ਬਣਾਏ

ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਲੇਖਾਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੁਰਾਣ ਨੇ ਧਰਮਰਾਜ ਨੂੰ ਲੇਖਾਕਾਰ ਜਾਂ ਬਾਣੀਆ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਚਿੱਤਰ ਤੇ ਗੁਪਤ ਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਕਲਰਕ ਮੁਕੱਰਰ ਹਨ ਜੋ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੰਗੇ ਤੇ ਬੁਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤਿਆਰ ਕਰੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਿਸਾਬ ਦੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਵਹੀਆਂ ਧਰਮਰਾਜ ਦੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੌਰ ਨਾਲ ਵਾਚ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁੱਖ ਜਾਂ ਸੁਖ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨੇਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸੁਰਗ ਦੇ ਸੁਖਾਂ ਦਾ ਭਾਗੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਨਰਕ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ। ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੇ ਫਲ ਨੂੰ ਧਰਮਰਾਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ :

ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ॥
ਕਰਮੀ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਕੇ ਨੇੜੈ ਕੇ ਦੂਰਿ॥

ਇਥੇ 'ਧਰਮੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਧਰਮਰਾਜ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਵਾਚ ਕੇ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨੇੜੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਧੱਕ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸ ਤੋਂ ? ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ। ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸੁਖੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜੋ ਉਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਦੁੱਖੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨੇੜਤਾ ਤੇ ਦੂਰੀ ਸੁਖ ਤੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਪਰਯੋਗ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਧਰਮਰਾਜ ਭੀ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਦੈਵੀ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਰਤੱਵ ਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਸਲ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਭਰਤਾ ਤੇ ਹਰਤਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕਦੇ ਕਦੇ ਬਰ੍ਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਸ਼ਿਵਜੀ ਵਰਗੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਭੀ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਪੁਰਾਣ ਨੇ ਕਰਤਾ, ਭਰਤਾ ਤੇ ਹਰਤਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਸੌਂਪੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾਇਕ ਅਸਲ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਧਰਮਰਾਜ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਛੋਟ ਦੇ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਚਾਹੇ ਧਰਮਰਾਜ ਕਰੇ ਚਾਹੇ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਦੋਹਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ ਦੀ ਪਰਖ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਫਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹੀ ਮਹੱਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਪ ਭੀ ਸੱਚਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਭੀ ਸੱਚਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਰਾਹੀਂ ਸੱਚਾ ਨਿਆਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰੀ ਅਦਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕਦੇ ਦੋਸ਼ੀ ਛੱਡੇ ਤੇ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਦੰਡੇ ਜਾਣ, ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਗੜਬੜ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕਰਮ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਪੱਕਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਭੀ ਪਕਿਆਈ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ "ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ" ਜਾਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ "ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਇਸੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਬੜੇ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਵਿਅੰਗਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਵਰਤਦੇ ਹਨ :

ਫਰੀਦਾ ਲੋੜੈ ਦਾਖ ਬਿਜਉਰੀਆਂ ਕਿਕਰਿ ਬੀਜੈ ਜਟੁ॥
ਹੰਢੈ ਉਂਨ ਕਤਾਇਦਾ ਪੈਧਾ ਲੋੜੈ ਪਟੁ॥ (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਨਾ 1379, ਸਲੋਕ 23)

ਇਸ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਕਰਮ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਪਰ ਕਰਮ ਦੇ ਫਲ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਉਹ ਜੱਟ ਅਕਲਮੰਦ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਕਿੱਕਰ ਬੀਜ ਕੇ ਬਿਜ਼ੌਰੀ ਦਾਖਾਂ ਖਾਣ ਦਾ ਸੁਆਦ ਚੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉੱਨ ਕੱਤਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੱਟ ਪਹਿਨੇਗਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਮ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਹੀਂ। ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਤਕਾਜ਼ਾ ਇਹ ਹੈ, ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੱਲੇ ਬੰਨ੍ਹੇ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਇਕੱਲੇ ਜੱਟਾਂ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਜ਼ਾਤਾਂ, ਸਭ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ, ਸਭ ਕੌਮਾਂ ਤੇ ਸਭ ਪੰਥਾਂ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਲੱਖਾਂ, ਕ੍ਰੋੜਾਂ ਨਹੀਂ, ਅਰਬਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਸਦੇ ਹਨ, ਸਭ ਇਸ ਨਿਯਮ ਦੇ ਰਾਜ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਇਹ ਤਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਾਂ ਉੱਤੇ ਭੀ ਮਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀਆਂ ਨੂੰ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਹੋ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਹੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫਲ ਭੁਗਤਾਉਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਕਈ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਜੀਵ ਵੱਸਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਤੇ ਅਨੰਤ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਾਂ ਵੱਲ ਹੀ ਹੈ।

ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਨਿਰਜੀਵ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ॥
ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ॥ (ਪਉੜੀ 34)

ਇਥੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਰਮ ਦਾ ਘਰ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਕਿਹੜਾ ਹੈ? ਇਹ ਧਰਮ ਉਹ ਨਿਯਮ ਹੈ ਜੋ ਕਾਲ ਦੇ ਸਭ ਅੰਗਾਂ 'ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ' ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ 'ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ' ਵਰਗੇ ਤੱਤਾਂ ਉੱਤੇ ਭੀ। ਇਹ ਚਾਰ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਵਾਂ ਤੱਤ ਧਰਤੀ ਹੈ। ਕਾਲ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਅੰਗ ਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਕਾਰਨ ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਇਸ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਧਰਤੀ ਦੇ ਉਪਰ ਤੇ ਹੇਠਾਂ ਸਥਿਤ ਸਭ ਨਿਰਜੀਵ ਵਸਤਾਂ, ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦਾ ਹੈ (To every action, there is an equal and opposite reaction)। ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ, ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ ਤੇ ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦਾ ਨਿਯਮ ਇਕੋ ਲੜੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਮਣਕੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਾਰਜ (effect) ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ (cause) ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਾਰਜ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਕਾਰਨਾਂ

ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਅਮੁਕ ਹੈ। ਜੋ ਕਿਸੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਕਾਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਤੀਜੇ ਕਾਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਲੜੀ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਮਰਜ਼ੀ ਪਿਛਾਂਹ ਲਈ ਜਾਓ, ਇਹ ਮੁੱਕੇਗੀ ਨਹੀਂ। ਜਦ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਿਯਮ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਉਪ-ਨਿਯਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਨਾਲ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਰਤੱਵ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵੇਲੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਰੂਪੀ ਧਰਮ ਦਾ ਭੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ ਤੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਰੂਪੀ ਧਰਮ ਦਾ ਭੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਰਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਪਰਚੱਲਤ ਸਨ। ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਵਰਤਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪ ਨਹੀਂ ਘੜਦਾ। ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਾਜਿਕ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜਿਹੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਜੋੜੀਏ, ਜੋ ਅੱਗੇ ਉਸ ਨਾਲ ਨਾ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕੇਗਾ। ਯਕੀਨਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਣੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪਰਚੱਲਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਵਰਤੇ ਹਨ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪਰਚੱਲਤ ਪੁਰਾਣ ਦੇ ਅੰਗ ਭੀ। 'ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ' ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

"ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਇਕ ਧਰਮਸਾਲ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਅਧੀਨ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਜੀਵ ਜੰਤ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੇ ਭੀ ਸੱਚੇ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਨਿਯਮ ਹਨ।... ਇਹ ਭੌਤਿਕ ਖੰਡ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਸਾਇੰਸ ਅਥਵਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਕੀ ਹੈ' ਤੇ 'ਕਿਉਂ ਹੈ' ਦੇ ਉੱਤਰ ਸਚਿਆਰਥੀ ਨੂੰ ਏਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੂਝ ਨਾਲ ਇਸ ਪੜਾਉ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਚਲਦਾ ਹੈ।"

(ਪੰ. 322-323)

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦੋ ਵਾਕਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਭੌਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਧੂਰਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਭੌਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਭੌਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੁਆਰਾ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰੇ ਤਾਂ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ, ਜੋ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਵਰਗੇ ਤਾਂ

ਕਿਆਸਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ :

"ਉਹ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਵਿਚ ਜੋ ਕਈ ਵੰਨਗੀਆਂ ਅਤੇ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਜੀਵ ਰਖੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਤਣ ਵਿਚ ਭੀ ਉਹੋ ਜਿਹੇ ਨੇਮ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦੇ ਨੇਮ ਧਾਰਮਕ ਵਰਤਣ ਉੱਤੇ ਘਟਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ... ਜੋ ਚੰਗੇ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਫਲ ਮਿਲੇਗਾ ਤੇ ਜੋ ਮੰਦੇ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਮੰਦਾ ਫਲ ਮਿਲੇਗਾ।" (ਜਪੁਜੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ. 155-156)

ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

"ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਚਾਈ ਦੀ ਪੱਧਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਾਧਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਜਗਤ-ਪਸਾਰਾ ਜਾਂ ਭੌਤਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।... ਇਸ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਆਪਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਜਾਂ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਨਿਯਮ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਸੱਚੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"

(ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ, ਪੰ. 63)

ਸਾਰੰਸ਼, ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਅਰਥ ਹਨ : (ੳ) ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ, (ਅ) ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ। ਚਾਹੇ ਦੂਜਾ ਨਿਯਮ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਇਕ ਉਪ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੂਝ (Sense of law) ਤਿੱਖੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪੱਖਾਂ ਲਈ ਇਸ ਸੂਝ ਦਾ ਹਰ ਸਮੇਂ ਡੂੰਘਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਚਾਹੇ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਓਂ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਕੈਦ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਹੀ ਤਾਂ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਕੁੰਡਾ ਆਪਣੇ ਉਪਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰੇ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝੇ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉੱਨਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੈਤਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਭੀ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਨੇਤਾ, ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ। ਹੋਰ ਲੋਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਭੀ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨ ਜਾਂ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਗਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਹਰ ਖੇਤਰ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੂਝ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਸੂਝ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਭ ਵੱਡੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਅਖਲਾਕੀ ਜੀਵਨ ਦੀ

ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਵਿਚ ਲੰਮੇ ਚੌੜੇ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ। ਨੇਕੀ ਕੀ ਹੈ? ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ। ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਈ ਮੌਕੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਨੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਚਿੱਤੀ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕਦਮ ਚੁੱਕੇ ਜਾਂ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦਾ। ਕਸਾਈ ਦੇ ਗਊ ਨੂੰ ਲੱਭਦੇ ਫਿਰਨ ਤੇ ਇਕ ਸਾਧੂ ਕੋਲੋਂ ਪੁੱਛਣ ਦੀ ਵਾਰਤਾ ਅਜਿਹੀ ਦੁਚਿੱਤੀ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਸਾਧੂ ਨੇ ਗਊ ਨੂੰ ਜਿਸ ਪਾਸੇ ਜਾਂਦੀ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਜੇ ਕਸਾਈ ਨੂੰ ਸੱਚੋ ਸੱਚ ਉਸ ਪਾਸੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਗਊ-ਹੱਤਿਆ ਦੇ ਪਾਪ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਾਸੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰੇ ਤਾਂ ਝੂਠ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਫੇਰ, ਹਰ ਮੌਕੇ ਉੱਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰਖਣਾ ਜਾਂ ਫਰੋਲਣਾ ਸੰਭਵ ਭੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਸਿਆਣਿਆਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਪਿਰਿਟ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਏ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਤੁਲਸੀ ਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਦਇਆ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਪਿਰਿਟ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਦਇਆ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ ਪਾਪ ਮੂਲ ਅਭਿਮਾਨ॥
ਤੁਲਸੀ ਦਇਆ ਨਾ ਛੋਡੀਐ ਜਬ ਲਗ ਘਟ ਮੈ ਪ੍ਰਾਣ॥

ਭਾਰਤ ਵਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਮੋਹ ਦੇ ਤਿਆਗ (detachment) ਉੱਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਦਲੇਰੀ ਜਾਂ ਸੂਰਮਗਤੀ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਣ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਮਤ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਵਿਚ ਚਾਰ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਹਨ : (1) ਹਿੰਸਾ ਨਾ ਕਰਨੀ (2) ਚੋਰੀ ਨਾ ਕਰਨੀ (3) ਯਾਰੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ (4) ਝੂਠ ਤੋਂ ਪ੍ਰਹੇਜ਼। ਇਹ ਸੂਚੀ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਤੁਕ ਯਾਦ ਆਉਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ :

ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ॥

(ਵਾਰ ਆਸਾ, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 471)

ਬੁੱਧ ਮਤ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦੇ 'ਯਮ' ਤੇ 'ਨਿਯਮ' ਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਇਸ ਤੁਕ ਨਾਲ ਕਾਫੀ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਹੀ ਚੁਣੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਭ ਸਮਿਆਂ ਤੇ ਸਭ ਸਥਾਨਾਂ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਸਾਮਿਅਕ ਜਾਂ ਸਥਾਨਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਜ਼ਰੋਂ ਓਹਲੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਘੇਰਾ ਭੀ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਏ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਿੱਖਰਲੇ ਗੁਣ ਜਾਪਦੇ ਹਨ :

ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ॥
ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ॥ (ਜਪੁਜੀ, ਪਉੜੀ 16)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋ ਸੁਰਾਂ ਕੱਢੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਇਕ ਧਿਰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਦਾ ਆਸਰਾ ਪੌਰਾਣਿਕ ਧੌਲਾ ਬਲਦ ਨਹੀਂ, ਧਰਤ-

ਖਿੱਚ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਤੀ, ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜ, ਦਾ ਸਾਂਵਾਂਪਣ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਫਰਜ਼ ਪਾਲ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਧਰਤ-ਖਿੱਚ ਤੇ ਨਿਆਂ-ਪੂਰਤ ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ ਦੋਵੇਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੋਵੇਂ ਧਰਤੀ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਸਥਿਰ ਕਰਦੇ ਦੱਸੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦੋਵੇਂ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਜਚਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਹ ਹਨ :

"ਜੀਵ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਵਰਤਾਉ ਪਰਸਪਰ ਧਰਮ (ਨਿਆਂ) ਦਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਹ ਧਰਮ (ਨਿਆ) ਦਇਆ ਤੇ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਹੋਵੇ ਤੇ ਯਥਾ ਲਾਭ ਸੰਤੋਖ ਹੋਵੇ। ਹਰ ਜੀਵ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਤਾਂ ਜੀਵ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬੀ ਸੂਤ ਟੁਰਦਾ ਹੈ, ਕਸੂਤਤਾਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਅਵਸਥਾ ਸੁਖ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"

(ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ. 22)

ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਕਰਕੇ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਦੋ ਅਰਥਾਂ, 'ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ' ਤੇ 'ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ' ਵਿਚੋਂ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਵਡੇਰਾ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਆਏ ਹਾਂ। ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵਧਣ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਅਸੀਂ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਤੀਸਰੇ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ— ਨਿਆਂ। ਜੇ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੈਤਿਕ ਸੂਝ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਹ ਘਰ ਵਿਚ, ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਪੂਰੇ ਕਰੇਗਾ। ਇਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਅਸੀਂ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਚੌਥੇ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ—ਫਰਜ਼-ਪੂਰਤੀ। ਇਹ ਚਾਰੇ ਅਰਥ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਤੇ ਇਕ ਤੋਂ ਦੂਜਾ, ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਤੀਜਾ ਤੇ ਤੀਜੇ ਤੋਂ ਚੌਥਾ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਇਕ ਬਾਹਰਲਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਖੰਡ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦੇ ਅਰਥ ਉਹ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਅਜਿਹੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਰਜੇ ਨਾਲ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਢੁਕ ਸਕਣ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਭਾਗ ਇਸ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਜੇ ਕੇਵਲ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਖੰਡ ਗਿਣੀਏ, ਅਜਿਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਪਸ਼ਟ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਖੰਡ ਆਪਣੇ ਸਹੀ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਾਲਦੀ ਜਦ ਤਕ ਇਸ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਜਤਨ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਗਲੇ ਕੁਝ ਪੰਨਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਧਰਮ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦਾ ਜਾਚਕ ਹੈ।

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ

ਸਾਂਝ ਬਹੁਤ ਉੱਘੜਵੀਂ ਹੈ— ਸਭ ਵਿਚ ਆਚਾਰ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਚੋਲੀ ਦਾਮਨ ਦਾ ਸਾਥ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਮਤ, ਸੂਫੀ-ਮਤ, ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ, ਆਦਿਕ ਕਈ ਮਤ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਉੱਤੇ ਖ਼ਾਸ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਬੁਨਿਆਦ ਬੰਨ੍ਹੇ ਬਿਨਾਂ ਉਚੇਰੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਡੋਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਯਮ ਨਿਯਮ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੋ ਨੈਤਿਕ ਅੰਗਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾ ਕੇ ਜਿਹੜੇ ਹਠ-ਯੋਗੀ ਆਸਣ-ਪ੍ਰਾਣਾਯਮ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਕਾਹਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਧਨ, ਸ਼ੁਹਰਤ, ਤਾਕਤ, ਆਦਿਕ ਹੇਠਲੀਆਂ ਕਦਰਾ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਖਤਰਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਨਾਮ ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਭਰੀਐ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਕੈ ਸੰਗਿ॥
ਓਹੁ ਧੋਪੈ ਨਾਵੈ ਕੈ ਰੰਗਿ॥ (ਜਪੁਜੀ, ਪਉੜੀ 20)

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲਾ ਪਾਂਧੀ ਕਿਸੇ ਭੀ ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਲੜ ਹੱਥੋਂ ਨਹੀਂ ਛਡਦਾ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਜਪਣ ਤੇ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਤੇ 'ਗਿਆਨ' ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ, ਇਤਿਆਦਿਕ।

ਨਾਮ ਕੌਣ ਜਪਦਾ ਹੈ? ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ :

(ੳ) *ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਤਾ ਸਿਮਰਿਆ ਜਾਇ॥*
ਆਤਮਾ ਦ੍ਰਵੈ ਰਹੈ ਲਿਵ ਲਾਇ॥ (ਧਨਾਸਰੀ ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ 661)

(ਅ) *ਹਰਿ ਜੀਉ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਰੇ ਤਾ ਨਾਮੁ ਧਿਆਈਐ ਜੀਉ॥*
(ਧਨਾਸਰੀ ਮਹਲਾ ੪, ਪੰਨਾ 690)

ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨਦਰ, ਮਿਹਰ ਜਾਂ ਦਇਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਨਾਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਬਖਸ਼ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਪਾਂਧੀ ਬਣਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੰਧ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਮੰਜ਼ਿਲ ਸੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪੁਜ ਕੇ ਅਭਿਆਸੀ ਸੱਚ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਹੋ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਨਿਵਾਸੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕਮਿੱਕਤਾ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਹਾਲੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਕਮਿੱਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਨਾਮ ਤਾਂ ਜਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਭੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤਾਪ ਉਹ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਢੁਕਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਕਦੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਝਉਲੇ ਪੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਛਿਣ-ਮਾਤਰ ਦਰਸ਼ਨ ਭੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵੇਲੇ ਉਹ ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਪਰ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਭੀ ਇਹ ਜਾਰੀ ਰਹੇ ਇਹ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਛੋਪਲੇ ਆ ਕੇ ਅਛੋਪਲੇ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਉਸ

ਅਨੰਦ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਦ ਉਹ ਦੁਬਾਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਤਾਂਘਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਣੇ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਜਦੋਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਰਜੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਛੁਪ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੁਕਨਮੀਚੀ ਵਾਰ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਨਾਮ ਦਾ ਲੜ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ। ਉਹ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਜਾਣ ਵੇਲੇ ਭੀ ਸਾਵਧਾਨਤਾ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾਲ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਕਦੇ ਹੀ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਦੀ ਝਲਕ ਭੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਂਧੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਬਿਨਾਂ ਉਹ ਬਹੁਤ ਬਿਹਬਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਉਡੀਕ ਵਿਚ ਆਸ਼ਾਵਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅੰਦਰਲੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਹੁਣ ਲਓ ਇਸ ਤਸਵੀਰ ਦੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ।

ਜਦੋਂ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਪਹਿਲੇ ਉਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਸੋਚੀਂ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੁਕਨਮੀਚੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਕੋਈ ਗੁਨਾਹ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦਰਸ਼ਨ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਜਦੋਂ ਉਹ ਨੇਕੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦਰਸ਼ਨ ਫੇਰ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਬੁਰਿਆਈ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਟੁਣਕਾਰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਰਹੇ, ਪਰ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਵੱਸ ਉਹ ਬਚਦਾ ਨਹੀਂ। ਮਨਿ ਨੀਵਾਂ ਤੇ ਮਤਿ ਉੱਚੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਝੱਟਪੱਟ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅੰਦਰਲੀ ਟੁਣਕਾਰ ਤੋਂ ਅਵੇਸਲੇ ਹੋਣਾ ਮਾਨੋਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਅਵੱਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਦ ਚੋਰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਜੰਦਰਾ ਭੰਨਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਮੀਰ ਉਸ ਨੂੰ ਵਰਜਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਵਰਜਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਗਲੀ ਵਾਰੀ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੋਰ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਬੁਰਿਆਈ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਵਰਜਿਆ ਨਾ ਰਹੇ ਤਾਂ ਅਗਲੀ ਵਾਰੀ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਮੱਧਮ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਚੁੱਪ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੁਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਰ ਮਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਜ਼ਮੀਰ ਮਰਦੀ ਨਹੀਂ। ਕਿ ਬੁਰਿਆਈ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਹ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾ ਦਾ ਸੁਭਾਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਬੁਰਿਆਈ ਤੋਂ ਅੱਗੋਂ ਲਈ ਕੰਨੀ ਹੱਥ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨੇਕੀ ਲਈ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੰਤਵਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਨੇਕੀ ਕਰਨ ਦੀ। ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੰਤਵਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਦੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ। ਜਦ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਗੁੰਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਅਨੰਦ ਉਸ ਤੋਂ ਖੁਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ, ਆਪਣੇ ਔਗਣਾਂ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਦੁਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਸਾਰਾ ਦੋਸ਼ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ :

ਤਪਿ ਤਪਿ ਲੁਹਿ ਲੁਹਿ ਹਾਥ ਮਰੋਰਉ ॥
ਬਾਵਲਿ ਹੋਈ ਸੋ ਸਹੁ ਲੋਰਉ ॥

ਤੈ ਸਹਿ ਮਨ ਮਹਿ ਕੀਆ ਰੋਸੁ॥
ਮੁਝ ਅਵਗਨ ਸਹ ਨਾਹੀ ਦੋਸੁ॥ (ਸੂਹੀ ਫਰੀਦ ਜੀ, ਪੰਨਾ 794)

ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਪੈਣੇ ਤੇ ਗੁੰਮ ਜਾਣੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾਂ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦਾ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਰਨਣ ਹੋਏ ਹਨ। ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਨੇੜਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਕਾਵਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਭੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਨੇਕੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੰਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਲਈ ਮਾਣਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਬਦੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਭੈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣੇਗਾ। ਇਹ ਭੈ ਉਸਾਰੂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾ ਕੇ ਹੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦੀ ਤੋਂ ਬਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਭੈ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭੇਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਸਾਧਕ ਦਾ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਪ੍ਰੇਮ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀ ਦਾ ਡਰ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਦੀਦਾਰ ਤੋਂ ਵਾਂਜੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦਾ ਦੁੱਖ ਉਹ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਕਦਰ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਭੈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਭੈ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਘੱਟ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਜਦ ਉਹ ਆਪਣਾ ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਰ ਕਾਫੀ ਕਰ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਵਧ ਜਾਂਦੇ ਤੇ ਭੈ ਦੇ ਘਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਾਗੀ ਵਟਾਉਂਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ।

ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭੈ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਨੋਭਾਵ ਹੈ, ਪਛਤਾਵੇ ਦਾ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਉੱਚਤਾ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਪ ਅਤਿਅੰਤ ਨਿਤਾਣਾ, ਮਲੀਨ ਤੇ ਨੀਵਾਂ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਬਲਵਾਨ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਜਿਹਾ ਨਿਰਮਲ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਵੇ:

(ੳ) ਮੈ ਅਵਗਣ ਭਰਪੂਰਿ ਸਰੀਰੇ॥
ਹਉ ਕਿਉ ਕਰਿ ਮਿਲਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪੂਰੇ॥
(ਵਡਹੰਸ ਮਹਲਾ ੪, ਪੰ. 561)

(ਅ) ਤੁਧੁ ਗੁਣ ਮੈ ਸਭਿ ਅਵਗਣਾ ਇਕ ਨਾਨਕ ਕੀ ਅਰਦਾਸ ਜੀਉ॥
ਸਭਿ ਰਾਤੀ ਸੋਹਾਗਣੀ ਮੈ ਡੋਹਾਗਣਿ ਕਾਈ ਰਾਤਿ ਜੀਉ॥
(ਸੂਹੀ ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ 762)

ਸਾਧਕ ਇਕ ਪਾਸੇ ਭਵਿਖ ਵਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਧਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਰਮਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਖਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਭੂਤ ਵਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਉੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਸਾਂ ਕਸਾਂ ਤੋਂ ਕੋਰਾ ਅਕਾਰਥ ਲੰਘ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ 'ਐਵੇਂ ਗਈ ਬਿਹਾਇ' ਉਮਰ ਉੱਤੇ ਅਫ਼ਸੋਸ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ

ਉਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਭੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਘੇਰਿਆ। ਇਹ ਪਛਤਾਵਾ ਸਾਧਕ ਦੇ ਉੱਤੋਂ ਉਹ ਸਵੈ-ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਵਾਲਾ ਓੜਨ ਉਤਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਉੱਤੇ ਪਾਈ ਰਖਦਾ ਹੈ। 'ਆਪਨੜੇ ਗਿਰੀਵਾਨ ਮਹਿ ਸਿਰ ਨੀਵਾ ਕਰਿ' ਦੇਖਣ ਵਾਸਤੇ ਕਈ ਸਾਧਕ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਏਕਾਂਤਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਥੇ ਉਹ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਆਲੇ-ਪੁਦਾਲੇ ਤੋਂ ਅਟੰਕ ਰਹਿ ਕੇ ਸਿਮਰਨ ਵਲ ਚਿੱਤ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਖਾਣ, ਪੀਣ ਤੇ ਨੀਂਦਰ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਇੰਦ੍ਰਾਵੀ ਜਿੱਤ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸੰਜਮ ਨੂੰ 'ਧਰਮ' ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਸੇਵ ਕੀਤੀ ਸੰਤੋਖੀਂਈ ਜਿਨ੍ਹੀ ਸਚੋ ਸਚੁ ਧਿਆਇਆ॥
ਓਨ੍ਹੀ ਮੰਦੈ ਪੈਰੁ ਨ ਰਖਿਓ ਕਰਿ ਸੁਕ੍ਰਿਤੁ ਧਰਮੁ ਕਮਾਇਆ॥
ਓਨ੍ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋੜੇ ਬੰਧਨਾ ਅੰਨੁ ਪਾਣੀ ਥੋੜਾ ਖਾਇਆ॥

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪਉੜੀ 7, ਪੰਨਾ 466)

ਹੁਣ ਤਕ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖ ਕੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਅਗਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਆਧਰ ਉੱਤੇ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਕਰਨ ਨੂੰ ਠੀਕ ਮੰਨਿਆ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਿਯਮ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਵਰਤਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਤੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਦਰਸਾਇਆ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਚਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਇਹ ਹਨ :

ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ॥ ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ॥
ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ॥ ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ॥ (ਪਉੜੀ 34)

ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪੰਚ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪੰਚਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਕੇ ਪੰਚ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੋਈ ਪੰਚ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਭਗਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਰਖਦੇ ਹਾਂ। ਪੰਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ।

ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕਰਮ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਜੋ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਦਰਬਾਰੀ ਸਜੇ ਹੋਏ ਕਿਆਸ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਜਦ "ਸਚਾ ਆਪਿ" ਨੂੰ "ਸੱਚਾ ਦਰਬਾਰੁ"

ਵਿਚ ਸਜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸਜੇ ਹੋਏ "ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ" ਨੂੰ ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਮਾਨੋ ਇਕ ਤਖਤ ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ ਤੇ ਸਭ ਦਰਬਾਰੀ ਉਸ ਦੇ ਮੂਹਰੇ ਅਨੇਕ ਕਤਾਰਾਂ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਦੇ ਧਰਮਰਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈ ਕੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨੇਕ ਦਰਬਾਰੀ ਅਗਲੀਆਂ ਕਤਾਰਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹਨ ਤੇ ਬੁਰੇ ਦਰਬਾਰੀ ਪਿਛਲੀਆਂ ਕਤਾਰਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹਨ। ਨੇੜੇ ਬੈਠੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਖੁਲ੍ਹੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਰ ਬੈਠੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਖੁਲ੍ਹੇ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਇਸ ਅਨੰਦ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਘਾਟ ਨੂੰ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਤਾਂ "ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ" ਤੁਕ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਫ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ ਨੇਕਾਂ ਤੇ ਬਦਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਖ ਤੇ ਦੁੱਖ ਰੂਪੀ ਫਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤੁਕ "ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ" ਵਿਚ ਨੇਕਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਪਰਵਾਨਗੀ ਦਾ ਸਦਕਾ ਸੁਖ ਰੂਪੀ ਫਲ ਮਿਲਣ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ ਪਰ ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਰੂਪੀ ਫਲ ਮਿਲਣ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀ ਲੋੜ ਭੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਨੌਵੀਂ ਤੁਕ ਸੰਕੇਤਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੂਹਰਲੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਪੰਚ ਜਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਇਸ ਮਿਹਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਵਜੋਂ ਮੁਹਰ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਭੀ ਪਿੱਛੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਉਹ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਮਿਹਰ ਹੋਵੇ। ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਹ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਹ ਨੇਕੀਆਂ ਕਰਦਾ ਤੇ ਬਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਪੱਲਾ ਛੁਡਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਉਹ ਇਹ ਪੱਲਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੁਡਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੋਬਾਰਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸਵੱਲੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਮੂੰਹ ਉੱਜਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੇ ਮਾਨੋ ਹੋਰਨਾਂ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਚੁਣ ਕੇ ਮੂਹਰਲੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਬਿਠਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੈਵੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਪੰਚ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ

ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੇਕ ਅਰਥ ਹਨ :

1. ਉਚੇਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ, 2. ਅੰਤਹਕਰਨ, ਜ਼ਮੀਰ, 3. ਕੋਈ ਚੇਤਨ ਵਸਤੂ, 4. ਬੁੱਧੀ ਤੱਤ ਦਾ ਇਕ ਵਿਕਾਸ-ਫਲ 5. ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਉਪਰਲੀ ਇਕ ਅਵਸਥਾ 6. ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਕ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ 7. ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਸ਼ੁਧ ਚੇਤਨਾ 8. ਮੋਖਸ਼ 9. ਬੁੱਧੀ, ਮਨ ਤੇ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਗਿਆਨ ਹੈ, 10. ਜਾਣਨਾ, ਬੋਧ, ਸਮਝ, ਇਲਮ 11. ਵਿਦਿਆ, ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਦਿਆ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਦਸਵੀਂ ਤੇ ਛਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ :

1. ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ ॥
2. ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ॥
3. ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ॥
4. ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ॥
5. ਕੇਤੀਆ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਮੇਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਧੂ ਉਪਦੇਸ॥
6. ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ॥
7. ਕੇਤੇ ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਦੇਵੀ ਵੇਸ॥
8. ਕੇਤੇ ਦੇਵ ਦਾਨਵ ਮੁਨਿ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ॥
9. ਕੇਤੀਆ ਖਾਣੀ ਕੇਤੀਆ ਬਾਣੀ ਕੇਤੇ ਪਾਤ ਨਰਿੰਦ॥
10. ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ॥(ਪਉੜੀ 35)

1. ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨ ਪਰਚੰਡੁ॥
2. ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ॥ (ਪਉੜੀ 36)

ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਦਸਵੀਂ ਤਕ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਕੇਤੇ (ਅਣਗਿਣਤ) ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਸਿਆ। ਇਸ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ?

ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸਿਓਂ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਤੁਕ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਧਰਮ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ, ਪਿਛਲੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਸਾਰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਓਂ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਤੁਕ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਹਨ : ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੁਣ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਨਾਲੋਂ ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਧੇਰੇ ਜਚਦੇ ਹਨ।

ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ, ਜਿਹੜਾ ਕੇਵਲ ਧਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਉਸੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਧਰਤੀ, ਇਸ ਦੇ ਨਿਰਜੀਵ ਤੇ ਜੀਵ-ਧਾਰੀ ਭਾਗ ਸਭ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਭੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਵੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬੇਅੰਤ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੀ ਦੱਸੀ ਹੈ ਉਹ ਸੱਭ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਉਹ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਘੇਰਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਤੇ ਹੇਠਾਂ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਬੇਅੰਤ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਪਸ਼ੂਆਂ ਤੇ ਪੰਛੀਆਂ ਦੀਆਂ ਜੂਨਾਂ ਹਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਦੇਹ-ਰਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ

ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਫਰਿਸ਼ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਜੀਵ ਜੰਤੂਆਂ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਬਨਸਪਤੀ ਦੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਅਵਤਾਰਾਂ, ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਤੇ ਮਹਾਨ ਭਗਤਾਂ ਦੀਆਂ। ਹੋਰ ਅਗਲੇਰੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੇਠਲੀ ਪਉੜੀ ਉੱਤੇ ਜੀਵਨ-ਰਹਿਤ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪ ਆ ਜਾਣਗੇ ਤੇ ਉਪਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਵਿਆਪਕ ਫੁਰਨੇ ਜਿਹੜੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ, ਹਾਲੇ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈਆਂ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਅੰਗ ਇਕੋ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਹਨ।

ਜੇ ਸਾਡਾ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ, ਕਿ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਪਾਸਾਰ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਦਰਬਾਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵੀ ਜਾਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਕ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਇਸ ਦਾ ਅਦਾਲਤੀ ਪੱਖ, ਪਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ। ਰਾਜਸੀ ਦਰਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਲੋਕ ਸਜ਼ਾ ਜਾਂ ਇਨਾਮ ਪਾਉਣ ਲਈ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਕਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਨ-ਸ਼ੌਕਤ ਦੇਖਣ। ਕਿਸੇ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਉਸ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਦਵੀਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਸੀ—ਜਿੰਨਾ ਵੱਡਾ ਕੋਈ ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਉੱਨਾ ਵੱਡਾ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਉਸ ਦਾ ਦਰਬਾਰ। ਕਿਸੇ ਰਾਜੇ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿਵਾਜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਕਵੀਆਂ, ਰਾਗੀਆਂ, ਚਿੱਤਰਕਾਰਾਂ ਤੇ ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਤੋਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਜਾਹੋ-ਜਲਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹੀ ਵਿਧੀ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਲੋਕ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ੀਆਂ-ਮੁਨੀਆਂ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ, ਅਵਤਾਰਾਂ, ਭਗਤਾਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ, ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਬਹੁਤ, ਉੱਚਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਹ ਸਭ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸਜਾ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਰਸ਼ੀ ਦਰਬਾਰ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਸੰਸਾਰੀ ਦਰਬਾਰਾਂ ਤੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਮਹਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਿਤ ਜੀਵ ਸਜੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਚੰਨ, ਸੂਰਜ ਤੇ ਤਾਰੇ ਭੀ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਤੱਤ, ਦੇਸ (ਪੁਲਾੜ) ਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਅੰਗ, ਜੀਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ, ਉਤਪੱਤੀ ਦੀਆਂ ਅਣਗਿਣਤ ਖਾਣੀਆਂ ਤੇ ਵਿਸਵ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਭਾਗ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਵਧਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਅਮੁੱਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਇਕ ਪੱਖੋਂ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਦੀਰਘ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪੱਖੋਂ ਹਰ ਵੰਨਗੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਇਹੀ ਕੁਝ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਨਾਲ ਕਲਪਨਾ ਹੰਭ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਇਕੀਵੀਂ ਤੇ ਬਾਈਵੀਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ, ਕ੍ਰਮਵਾਰ, ਕਾਲ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। 'ਸੋਦਰ' ਵਾਲੀ ਸਤਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਮਹਾਨ ਦਰਬਾਰ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਇਕ ਹੋਰ

ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਉਲੀਕਣਾ ਇਕ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੈ, ਇਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣਾ ਕੀ ਮੰਤਵ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਮੰਤਵਾਂ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਉਣੀ ਔਖਾ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਤਾਂ ਇਥੇ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਕੋ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦਿਖਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਰਚਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਣੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਅੱਗੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਮੁੱਢ 'ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ' ਤੇ 'ਪਵਣ ਪਾਣੀ' ਤੋਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਕ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹਕੀਕਤ ਦਰਸਾਇਆ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੂਝ ਵਧੇ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨੂੰ ਬੇਲਗ਼ਾਮ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਵੇ। ਹੁਣ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਇਸ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਮ ਕਿੰਨਾ ਮਹਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਸਾਡੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਜਿਹੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਹੋਰ ਬ੍ਰਹਮੰਡਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਹੈ। ਸੋ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਪਾਠਕ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਮਹੱਤਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਕੇਵਲ ਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਟੀਕਾ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਘੱਟ ਧਿਆਨ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਡਾਕਟਰ ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ :

"ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਫਿਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਭਾਸਣ ਲਗੀ ਤੇ ਛੇਕੜ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਵਿਚ ਜਾ ਟਿਕੇ।"

ਇਸ ਟੂਕ ਤੋਂ ਵਿਦਿਤ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੋਂ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਏਕਤਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਏਕਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਬੇਅੰਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਇਕੋ ਧਰਮ ਰੂਪੀ ਏਕਤਾ ਵਲ ਧਿਆਨ ਲਿਜਾ ਕੇ, ਦੂਜਾ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਨਿਰੰਕਾਰ ਰੂਪੀ ਏਕਤਾ ਵਲ ਧਿਆਨ ਲਿਜਾ ਕੇ। ਡਾਕਟਰ ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦੋਹਾਂ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ :

"ਰਬ ਨੂੰ ਦੇਖੋ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੀ ਅਸੰਖਤਾ ਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੇ 'ਅਸੂਲ' ਵਿਚ। ਇਹ ਦਿਖ ਹੀ ਸਤਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇਵੇਗੀ।" (ਨੇਮ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ, ਪੰ. 82)

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜੋ ਅਨੇਕਤਾ ਤੇ ਭਿੰਨਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਪਲ-ਪਲ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਠੁਕ-ਸਿਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਅਸਲ ਦੀ ਟੋਹ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਲਾਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਤਦ

ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਮਿਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

"Change once reduced to law and apprehended as the embodiment, in succession of a principle we understand, is no longer change as an unintelligible mistery." (A. N. Taylor, *Elements of Metaphysics* (1924), p. 163).

ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਏਕਤਾ ਵਲ ਨਿਯਮ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀ ਪੁੱਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਢੰਗ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਖੋਜ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉਸ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਜਦ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨਿਯਮ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਕੇ ਫੇਰ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਸ ਤੋਂ ਵਿਸਮਾਦ ਰੂਪੀ ਭਾਵੁਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਭੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਭੀ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਮਨੋਭਾਵ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਾਂਗੇ। ਬੇਅੰਤਤਾ, ਏਕਤਾ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਇਕੋ ਲੜੀ ਦੇ ਮਣਕੇ ਹਨ, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਵਿਚ। ਏ.ਕੇ. ਬੈਨਰਜੀ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਧਰਮ ਜਾਂ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਰੂਪੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਰਨ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਇਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"The ultimate end if Dharma is the perfect realization of essential unity, not only in human society, but in the entire universe. The earnest and sincere devotion to Dharma in thought, feeling and action leads ultimately to the experience that the entire universe, though boundless in time and place and consisting of bewilderingly diverse orders of entities is one living organism—one spiritually constituted whole-pervaded by one spiritual life, evolved from one immanent spiritual power, arranged and moulded and developed in accordance with one spiritual plan and purpose." (*Hindu Spiritual Culture*, p.100)

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਜੋ 'ਗਿਆਨ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਸੁਝਾਅ ਉਪਰਲੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਉਪਰਲੇ ਦਰਜੇ ਦੇ। ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ, ਇਲਮ ਜਾਂ ਵਾਕਫ਼ੀਅਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਉਪਰਲੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ 'ਗਿਆਨ' ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਅਕਲੀ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਥੋਥਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਨੂੰ

ਅਪੜਣ ਲਈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਬਿਬੇਕ ਵਿਚਾਰ ਹੋ ਆਂਵਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਮੰਦਰ ਦੇ ਪਟ ਦੇ ਪਾਟ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ : ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਾਮ-ਪੁਣਿਆਂ ਅਤੀ ਹੀ ਸੁਗਮਏ, ਇਹ ਅੰਧਿਆਰ ਨੂੰ ਕੱਟ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦੀਪਕ ਮਨ ਮੰਦਰ ਅੰਦਰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ 'ਗਿਆਨ' ਦਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਸੂਰਜ ਏ, ਹਾਂ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਦਾ ਜੋ ਸਾਡਾ ਮਿਰਾਜ ਏ।" (ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ. 101)

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਗ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲੇ ਤੱਥ ਇਕੱਤ੍ਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫੇਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਨਿਯਮ, ਅਸੂਲ ਜਾਂ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਦਾ ਹੈ, ਬਿਬੇਕ ਵਿਚਾਰ ਵਾਲਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਕਲੀ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਬਿਬੇਕ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸੰਦ ਹਨ, ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਦਾਂ ਨੂੰ ਗਿਆਤ ਦੇ ਦਰਜੇ (faculities) ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਗਿਆਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ। ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਨੁਹਾਰ intutition ਜਾਂ inspiration ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ :

"ਉਸ ਦੀ ਸੁਰਤ ਦਿਸਦੇ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਉੱਠਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕਰਤੇ ਦੀ ਅਦਿਖ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਬਲਵਾਨ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਉਹ ਇਕ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਤੇ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਤਤ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁਧ ਗਿਆਨ-ਦਾਤੀ ਸੂਝ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੋਂ ਸਚਿਆਰਥੀ ਦੀ ਸੁਰਤ ਨੂੰ ਚੁਕ ਕੇ ਬਹੁਤ ਬੇਅੰਤਤਾ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"(ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ. 325)

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੁਰਤ, ਦਿਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਕਲਪਨਾ, ਸ਼ੁਧ ਸੂਝ ਜਿਹੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦਰਜਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਰਲ-ਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਗਿਆਤ ਤੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰੋਂ ਓਹਲੇ ਕਰਕੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ 'ਗਿਆਨ' ਬਾਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਿਘਨ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਫੇਰ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਫਲ ਸਰੂਪ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਜੋ ਝਲਕਾ ਕਦੇ ਵੱਜਦਾ ਤੇ ਕਦੇ ਗੁੰਮ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵਧੇਰੇ ਸਥਿਰ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾ ਕੇ ਔਗੁਣਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤਕ ਧੋ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਵਧੇਰੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਟੁੰਬਾਂ ਹੀ ਮਨ ਨੂੰ ਖਿੰਡਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵੱਧਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਨਿਰਮਲ ਤਲਾ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਹੁਣ ਇਸ ਦੇ ਤਲੇ ਉੱਤੇ ਸਥਿਤ ਆਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਹੋਣਗੇ। ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਹ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ

ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਵਿਚ ਸੁਤੇ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਯੋਗ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ 'ਆਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ' ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

The importance that all these Indian metaphsics, and even the ascetic technique and contemplative method that constitute Yoga, accord to 'knowledge' is easily explained if we take into consideration the casuses of human suffering. The wretchedness of human life is not owing to a devine punishment or to an original sin, but to ignorance. Not any and every kind of ignorance, but only ignorance of the true nature of spirit... Hence it is natural that it should be a metaphsical knowledge that supervenes to end this ignorance. This metaphysical knowledge leads the disciple to the threshhold of illumination that is, to the true 'self'. And it is this knowledge of one's self—not in the profane sense of the term, but in its ascetic and spiritual sense, that is the end purused by majority of Indian speculative systems, thought each of them indicates a different way of reaching it'.

(Mircea Eliade, Yoga, p.14)

ਅਸੀਂ ਭੀ ਇਥੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਪਰ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਹਾਲੇ ਵੀ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਤੇ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲੋਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਬਹੁਤਾ ਚਿਰ ਟਿਕਣ ਵਾਲੇ ਹਨ, ਪਰ ਫੇਰ ਭੀ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ। ਸਦੀਵਤਾ ਦਾ ਲੱਛਣ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਗਲੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਧਾਰਨਗੇ। ਉਂਜ ਸਾਧਕ ਲਈ ਇਹ ਭੀ ਅਤਿਅੰਤ ਗ਼ਨੀਮਤ ਹਨ। ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਦਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਰਸ ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਸਰਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਸ ਵਿਚ ਹੁਣ ਉਤਰਾ ਚੜ੍ਹਾ ਘੱਟ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਘਾਲ ਸਫਲ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਕਠਨ ਘਾਲ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਉਸ ਘਾਲ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪੈਣ ਦੀ। ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਚਾਨਣ ਦੇ ਫੁਹਾਰੇ ਫੁਟਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦਾ ਤਨ ਮਨ ਠਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਵਿਚ ਉਹ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਬਿਰਤੀ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਉਸ ਲਈ ਇਕ ਰਸਮ ਜਾਂ ਨਿਯਮ-ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਨਾ ਇਕ ਅਲੂਣੀ ਸਿਲ ਚੱਟਣ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਅਲੂਣੀ ਸਿਲ ਵਿਚ ਹੁਣ ਰਸ ਝਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਇਹ ਰਸ ਕਦੀ ਕਦੀ ਆਉਂਦਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਕਦੀ ਕਦੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਾਰਾ ਆਪਾ ਹੀ ਨਵੇਂ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਦੈਵੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਦਾ ਅੰਦਰ ਸਧਾਰਨ ਆਪੇ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਫੈਲਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਖੁਲ੍ਹ ਦਾ, ਬੰਦ-ਖਲਾਸੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਪਹਿਲੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਫਨੇ

ਵਿਚ ਭੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆ ਸਕਦਾ। ਮਨ ਦੀ ਜਿੱਤ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਅਰਥ ਬੰਦ-ਖਲਾਸੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਭੀ ਹੈ।

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਆਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਭਾਵੇਂ ਬੇਹਦ ਅਨੰਦ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਤਮਾਨੰਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਹਾਲੇ ਵੀ ਸਾਧਕ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੋਏ, ਸਾਧਕ ਦਾ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਪਾ ਭਾਵੇਂ ਪਵਿਤ੍ਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਫੇਰ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਸਲੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਨਹੀਂ ਗਿਆ, ਉਸ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਹੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੇਖਕਾ, ਐਵੇਲਿਨ ਅੰਡਰਹਿਲ, ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰੂਹ ਦੀ ਮੰਗਣੀ' ਕਿਹਾ ਹੈ, ਵਿਆਹ ਹਾਲ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਭੀ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਭੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰਿਕ ਇੰਦਰਿਆਂ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਰੰਗਤ ਤੇ ਅਸਲੀਅਤ ਸਹੀ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਖੀਰ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਭੇਤ ਨੂੰ ਪਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਕਵੀ ਬਲੇਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਰੀਰਿਕ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਸਾਫ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਹ ਸੱਚ-ਮੁਚ ਹੈ—ਬੇਅੰਤ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤੂ ਬੇਅੰਤ ਭਾਸਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਹਰ ਵਸਤ ਹੈ ਤਾਂ ਬੇਅੰਤ ਹੀ, ਪਰ ਜਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉੱਤੇ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਪੜਦਾ ਛਾਇਆ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਲੁਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇਹ ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੇਅੰਤ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਬੇਅੰਤ ਹੈ, ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਇਹ ਲੱਛਣ ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੇਅੰਤਤਾ ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਘੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਸਤਕ ਮਤਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੇ ਮਤ-ਭੇਦ ਹੋਣ, ਸਭ ਉਸ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਵੱਡਾ ਜ਼ਰੂਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਗੀਤਾ ਦੇ ਯਾਰ੍ਹਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਆਪਣਾ ਵਿਰਾਟ ਸਰੂਪ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧਿਆਏ ਦੇ ਕਈ ਸਲੋਕ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਹਨ :

'ਅਰਜਨ ਬੋਲਿਆ —ਹੇ ਦੇਵ! ਆਪ ਦੀ ਦੇਹ ਵਿਚ ਮੈਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ, ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਭ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਦੇ ਇਕੱਠ ਨੂੰ, ਕਮਲ ਆਸਨ ਉੱਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਈਸ਼ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ, ਸਭ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ।

"ਮੈਂ ਆਪ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਹੱਥਾਂ, ਢਿੱਡਾਂ, ਮੂੰਹਾਂ, ਨੇਤ੍ਰਾਂ ਤੇ ਅਨੰਤ ਰੂਪਾਂ ਵਾਲਾ

ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਆਪ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮਧਯ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਆਪ ਦਾ ਆਦਿ ਹੈ।'...

'ਸ੍ਰੀ ਭਗਵਾਨ ਬੋਲੇ— ਹੇ ਅਰਜਨ! ਤੇਰੇ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੋ ਕੇ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਤੇਜਮਈ, ਸੰਸਾਰ-ਵਿਆਪੀ, ਅਨੰਤ, ਪਰਮ ਆਦਿ ਰੂਪ ਵਖਾਯਾ ਹੈ, ਇਹ ਤੇਰੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ।...

'ਵੇਦ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ, ਯੱਗ ਨਾਲ, ਹੋਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਵਾਚਨ ਨਾਲ, ਦਾਨ ਨਾਲ, ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਉੱਚ ਤਪਾਂ ਨਾਲ ਤੇਰੇ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਇਹ ਸਰੂਪ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ।

"ਪਰ ਹੇ ਅਰਜਨ!... ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਐਸਾ ਗਿਆਨ, ਐਸੇ ਮੇਰੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਸਿਰਫ ਅਨੰਨ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।"

"ਹੇ ਪਾਂਡਵ! ਜਿਹੜਾ ਸਾਰੇ ਕਰਮ ਮੈਨੂੰ ਸਮਰਪਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਆਸਰੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਭਗਤ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਆਸਕਤੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨਾਲ ਦਵੈਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਪਾਂਦਾ ਹੈ।"

(ਅਨੁਵਾਦਕ, ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਮੁਸਾਫਰ)

ਇਥੇ ਅੰਤਲੇ ਦੋ ਸਲੋਕ ਇਸ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਰੇ ਅਧਿਆਏ ਦੇ ਤੱਤਸਾਰ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗ ਸਕੇ। ਵਿਰਾਟ ਸਰੂਪ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਦੈਵੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਲੱਛਣ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਭਗਤੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣਾ ਇਸ ਅਧਿਆਏ ਦਾ ਅਸਲ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਤੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ' ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ 'ਅਨੰਦੁ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਖਲੋਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਅਨੰਦ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੰਦ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਬੇਅੰਤਤਾ ਜਦੋਂ ਬਹੁਤ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਂਦੀ ਹੈ:

"The object of spiritual love is Divine Beauty, which is an aspect of Infinity, and through this object desire becomes lucid and clear."

(Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, p.29)

ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ—ਛੋਟੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਤੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਵਾਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਤੋਂ। ਗੁਲਾਬ ਦੇ ਫੁੱਲ ਜਾਂ ਬੱਚੇ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪਹਿਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਤੇ ਪਹਾੜਾਂ ਜਾਂ ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੂਜੀ ਦੇ। ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਜਾਂ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਜੋ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਭਾਵਨਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਜੁਲਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮਹਾਨ ਉੱਚ (The Sublime) ਦੀ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਦਰਸ਼ਕ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਛੋਟਾ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਦਰਸ਼ਕ ਵਿਚ ਨਿਮਰਤਾ ਜਗਾ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ। ਜਦ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਾਵਨਾ ਤੀਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦਰਸ਼ਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਲ ਦੇਖਦਾ, ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਾ ਗਵਾਉਂਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੁਮਾਰੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਨਾਂ ਭਾਵੇਂ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੀਰਘ ਭਾਵਕਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ, ਹੈਰਾਨੀ ਵਿਚ ਡੁੱਬਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਉਸ ਦੀ ਲਿਵ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਧਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵੱਧਦੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਸੋਮਾ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਅਨੰਦ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਸੀਂ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਭੀ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਖਿੱਚ ਖਾ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਲਈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਅੰਦਰ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਕਾਂਗਾਂ ਉਛਾਲਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਭਗਤੀ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਪੱਕਣ ਦੀ ਭੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

(ੳ) ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਤੋਂ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਮਨੋਭਾਵ ਜਾਗਦੇ ਹਨ।

(ਅ) ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਾਵ ਖੁਸ਼ੀ ਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

(ੲ) ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਗਦਾ ਤੇ ਵੱਧਦਾ ਹੈ।

ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ' ਦਾ ਜੋ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸੌਖੀ ਹੈ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਤੁਕ ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ :

"ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਮਾਨੋ) ਸਭ ਰਾਗਾਂ, ਤਮਾਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਕੌਤਕਾਂ ਦਾ ਸੁਆਦ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"

'ਬਿਨੋਦ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਵੰਨਗੀ ਹੈ। ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ 'ਤਮਾਸ਼ੇ' ਕਹਿ ਕੇ ਅਰਥਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਡਾ. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ. ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ 'ਖੁਸ਼ੀਆਂ' ਕਹਿ ਕੇ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ 'ਨਾਦ' ਨੂੰ 'ਬਿਨੋਦ' ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਸਦੇ ਹਨ :

"ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਤੇ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੇ ਤਮਾਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਸਵਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।"

ਇਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ 'ਨਾਦ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਵਾਜ਼ ਨਾਲ, 'ਬਿਨੋਦ' ਦਾ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਤੇ 'ਕੋਡ' ਦਾ ਕਰਮ (ਕੌਤਕ) ਨਾਲ ਹੈ। ਕੋਡ ਦੇ ਅਰਥ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਕਰੋੜ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਆਕਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ :

ਇਥੇ 'ਅਨੰਦੁ' ਇਕ ਵਚਨ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕੋਡ ਦਾ ਅਰਥ ਕਰੋੜ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਕੋਡ= ਤਮਾਸ਼ੇ, ਕੌਤਕ।

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਲੀਲ ਜਚਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਦ ਬੇਅੰਤ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਜਲਵੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਇਕ ਮਹਾਨ ਲੀਲ੍ਹਾ ਜਾਂ ਨਾਟਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੌਤਕ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਾਦ ਜਾਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਨਾਟਕ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣ ਦੇ ਦੋ ਸੰਕੇਤ ਹਨ :

(ੳ) ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਬੇਪਰਵਾਹੀ :

ਹੁਕਮੀ ਹੁਕਮੁ ਚਲਾਏ ਰਾਹੁ ॥ ਨਾਨਕ ਵਿਗਸੈ ਵੇਪਰਵਾਹੁ ॥ (ਜਪੁਜੀ, 3)

(ਅ) ਰਚਨਾ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ।

ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਕੋ ਨਿਯਮ (ਧਰਮ) ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਰੋਏ ਜਾ ਕੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਲਈ ਰਾਗ ਜਾਂ ਤਮਾਸ਼ੇ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਆਮ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਕਰਤਾ *The Seeker's Path* ਨੇ ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀਆਂ ਕਈ ਤੈਹਾਂ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਈ ਹੈ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ—ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ—ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਨੂੰ ਇਕੋ ਨੂਰ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਣਾ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਸਮਾਦ-ਪੂਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਭਿੰਨ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਉਪ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਸਾਧਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਜਿਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਧਾਰਨ ਸਮੇਂ ਉਹ ਛੋਟੀ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇਲਾਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਭੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਝਾ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ, ਹਰ ਕੋਝੀ ਵਸਤ ਉੱਤੇ ਭੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਧੂੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਰ ਸਮੇਂ 'ਵਾਹ' 'ਵਾਹ' ਕਹਿਣ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਡੂੰਘੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਭੀ ਇਹੀ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਖੁਲ੍ਹੇ ਲੇਖ' ਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

"ਪਿਆਰ ਉੱਚੀ ਦਿਵਯ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਕੁਲ ਸੰਸਾਰ ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉਹ ਲਿਸ਼ਕਾਂ ਦੇਣ ਲਈ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਿਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਖਾ ਕੇ ਆਦਮੀ ਬਣ ਸਕਾਂ। ਜਦ ਪਿਆਰ ਅੰਦਰ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਹੋ ਜਾਏ, ਤਦ ਇਕ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਬੰਦੇ ਨੂੰ, ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ, ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਭੈੜੀ ਤੇ ਕਰੂਪ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੀ, ਉਹਦੇ ਨੈਣਾਂ ਵਿਚ ਸੁਹੱਪਣ ਦਾ ਇਕ ਨਿੱਕਾ ਨਿੱਕਾ ਮੀਂਹ ਪੈਂਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਗੁਲਾਬ ਦੇ ਫੁੱਲ ਦਾ ਲਾਲੋ ਲਾਲ ਖੇੜਾ ਉਹਦੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੇ ਖੇੜੇ ਦਾ ਵੰਨ ਹੈ। ਤਾਰੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਹੰਸ੍ਰ ਨੈਣ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਚਲਦੀ ਨਦੀ ਉਹਦੇ ਮਨ ਦਾ ਇਕ ਸੁਫਨਾ ਗਾਉਂਦੀ ਭਾਸਦੀ ਹੈ। ਪੱਥਰਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪ ਬਣਦੇ ਤੇ ਬਿਨਸਦੇ ਹਨ।"

"ਵਾਹ, ਵਾਹ" ਕਹਿਣ ਦੀ ਦਸ਼ਾ "ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ" ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਬਾਹਰਵਾਰ ਬਹੁਤਾ ਨਿਯਮ ਤੇ ਅੰਦਰ ਬਹੁਤਾ ਭੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਹਰ ਬੇਅੰਤਤਾ ਜਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਅੰਦਰ ਵਿਸਮਾਦ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਅਨੁਭਵ ਰਹੱਸਮਈ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਬਾਹਰਲੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਤੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿਚ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ

ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ :

ਥਕੇਵਾਂ, ਜਤਨ, ਖੇਦ, ਤਪੱਸਿਆ, ਕਲੇਸ਼, ਪ੍ਰਯਾਸ, ਵਯਾਯਾਮ, ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ, ਮਿਹਨਤ, ਉੱਦਮ, ਘਾਲਨਾ, ਮੁਸ਼ੱਕਤ, ਕਮਾਈ, ਦੁੱਖ, ਲੱਜਾ, ਹਿਆ, ਵੈਰਾਗ, ਸੰਕੋਚ, ਅਨੰਦ, ਖੁਸ਼ੀ, ਸੁਖ।

ਪਉੜੀ 36

(3) *ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ॥*
(4) *ਤਿਥੈ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤੁ ਅਨੂਪੁ॥*
(5) *ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨਾ ਜਾਹਿ॥*
(6) *ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ॥*
(7) *ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ॥*
(8) *ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ॥*

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਭ ਖੰਡਾਂ ਤੋਂ ਘੱਟ ਤੁਕਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ ਕੁੱਲ ਛੇ, ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਦੋ (5,6) ਕੇਵਲ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਅਕੱਥਨੀਅਤਾ ਦੱਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਘਾੜਤਾਂ ਦੇ ਘੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਹ "ਬਹੁਤੁ ਅਨੂਪੁ" ਘਾੜਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਉਲੇਖ ਦੇਣ ਵੇਲੇ ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦਕ 'ਸੁਰਤਿ', 'ਮਨਿ', 'ਬੁਧਿ', ਤੇ 'ਸੁਧਿ' ਦਾ ਟੀਕਾ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਿਹੇ ਹੀ ਹੋਰ ਇਕੱਲੇ ਇਕੱਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਦੋ ਚਾਰ ਸਤਰਾਂ

ਲਿਖ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਖੇਪ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੇ ਭੇਤ ਲੁਕਾਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ, ਹੋਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕਥਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਲੱਭਣ ਦਾ ਕੁਝ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਟੀਕਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉੱਦਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ 'ਸਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਹੈ, 'ਰੂਪੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਚੌਥੀ ਤੋਂ ਅਠਵੀਂ ਸਭ ਤੁਕਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਦੁਤੀ ਤੇ ਅਕੱਥ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰਲ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਉਹ ਵਿਦਵਾਨ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਨਾ 'ਸਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਨਾ "ਰੂਪੁ" ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਜੋ ਨਾ 'ਰੂਪੁ' ਨੂੰ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ 'ਸਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ 'ਲੱਜਿਆ' ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਅਨੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨੇ ਅਰਥ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਹਰ ਵਿਦਵਾਨ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਸੂਝ ਅਨੁਸਾਰ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਪਹਿਲੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਉਸ ਨੇ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾ ਲਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾਕਟਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਆਨੰਦ' ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦਲੀਲ ਇਹ ਦੇਂਦੇ ਹਨ :

"ਸਰਮ ਹੈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪਦ 'ਸ਼ਰਮ੍ਮਨ' ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਹਰਖ, ਆਨੰਦ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਕਿ ਏਥੇ ਉਹ ਆਨੰਦ ਹੈ ਜੋ ਰੱਬੀ ਸੌਂਦਰਯ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਸੁਤੇ ਹੀ ਆਨੰਦਾਇਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਰੂਪ ਜਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨੀ ਥਾਉਂ ਨੂੰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਆਖਿਆ ਹੈ।" (ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰਨਾ 53)

ਇਸ ਦਲੀਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"(ਸਰਮ ਖੰਡ, ਅਨੰਦ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਲਛਣਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ।" (ਉਹੀ, ਪੰ. 55-56)

ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਦਾ ਖੰਡ ਤਾਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਅਨੰਦ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਨਿਖੇੜਕ ਲੱਛਣ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਅਨੰਦ ਤਾਂ ਸੱਭ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ, ਕਿਸੇ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਤੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਰਸਾਈ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਬਣਾਉਣਾ ਕਠਨ ਹੈ।

ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਸਮਾਦ-ਮਈ ਆਨੰਦ ਕੀਤੇ ਹਨ :

"ਏਹ ਬਿਸਮਾਦ ਜਨਕ ਅਤੀ ਅਨੂਪਮ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਇਸ ਸਰਮ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਿਖੇ ਪਰਵੇਸ਼ਤਾ ਪਾ ਕੇ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤਿ ਗੁਰਮੁਖ ਜਨਾਂ ਨੂੰ...ਪਰਮ ਅਧਿਭੁਤ ਅਨਹਦਾਰੇ

ਆਤਮ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ...ਭਾਵ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਖੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਤਾ ਪਾ ਕੇ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਨਹਦ ਨਾਦੀ ਬਿਸਮਾਦ ਆਨੰਦ ਦਾ ਅਗਾਧ ਸੁਆਦ ਚਖ ਕੇ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਰੂਹਾਂ ਰਸ ਜੋਤਿ ਮਖਮੂਰ ਹੋ ਕੇ ਨੂਰੋ ਨੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਿਨ੍ਹਾਂ ਦਿੱਬ ਕਰਾਂਤੀ ਲਤਾਫ਼ਤੀ ਰੂਹਾਂ ਦੇ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਨੂਰਾਨੀ ਸਰੂਪ ਬਿਚਖਣੀ ਜਾਮਿਆਂ ਦੀ ਝਾਲ ਝਲੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ, ਸੋ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਖੇ ਪੁਗਿ ਖਲੋਣ ਦੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ।"

(ਸਚਖੰਡ ਦਰਸ਼ਨ ਪੰ. 29)

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਣਾਇਆ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਰੂਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਸੁੰਦਰ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਹੜੀ ਰੂਹ ਅਨੰਦ ਵਿਚ ਹੈ, ਉਹੋ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਹੈ, ਪਰ ਡਾਕਟਰ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੰਦ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਰੂਹ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁੰਦਰਤਾ 'ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ' ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅਨੰਦ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਹੈ।

'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਅਨੰਦ ਜਾਂ ਉੱਦਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਸਮਝਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਲੱਜਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾਕਟਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਨੇ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਲਏ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਫੈਲਾ ਲਿਆ ਹੈ:

"ਸਰਮ ਫ਼ਾਰਸੀ ਲਫਜ਼ ਹੈ।...ਸਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਲੱਜਾ ਪਤ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ, ਨੰਮ੍ਰਤਾ, ਪਤੀ ਪਰਾਇਣਤਾ, ਪਤੀ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ, ਪਵਿਤਰਤਾ।...ਇਸਤਰੀ ਸਚ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਪਤੀ ਪਾਸ ਜਾਣ ਲਈ ਧਰਮ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਤਿਆਰੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਸ਼ਰਮ ਅਰਥਾਤ ਸਰਨਾਗਤੀ ਤੇ ਸਿਫਤ ਸਲਾਹ ਦੀ ਮਨਜ਼ਿਲ ਤੀਕ ਪੁੱਜੀ ਹੈ।" (ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਗਿਆਨ, ਪੰ. 89-90)

ਡਾਕਟਰ ਦੀਵਾਨਾ ਨੇ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਤਾਂ 'ਬਾਣੀ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਲਏ ਹਨ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਉਹ 'ਲੱਜਾ' ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ 'ਸਰਨਾਗਤੀ' ਤਕ ਲੈ ਗਏ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਪਤੀ ਪਾਸ ਜਾਣ ਲਈ ਤਿਆਰੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਜੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਧਕ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਤਾਂ ਉਹ ਭੀ ਇਹੋ ਕੁਝ ਕਰਦੇ ਸਹੀ ਹੁੰਦੇ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਥੇ ਜਚਦਾ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ।

ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਸਰਮ ਦੇ ਲਫਜ਼ੀ ਅਰਥ 'ਲੱਜਿਆ' ਹੀ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਮਨ ਦੀ ਅੱਖ ਅੰਦਰ ਨੂੰ ਮੋੜਨ' ਦਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧਕ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਕੁਝ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰਤੀਬ ਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਚ

ਵਿਉਂਤਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁੰਦਰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ—ਵਿਸ਼ਵ ਇਕ ਐਸੀ ਥਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਨੇਕਾਂ ਦੈਵੀ ਸੁਰ ਤਾਲਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਉਪਜੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਇਕਸੁਰਤਾ (harmony) ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਦਰਜੇਵਾਰ ਵਧਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣ ਨਾਲ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਉਹ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਹੈ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 'ਰੂਪੁ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, 'ਸਰਮ' ਇਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅੰਦਰਲਾ ਮੋੜ ਕਹਿ ਕੇ ਉਹ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਉਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਤੇ ਅਨੰਦ ਉਪਜਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਸ਼ਵ ਨਾਲ ਨਹੀਂ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ "ਘੜੀਐ" ਲਫਜ਼ ਤਿੰਨ ਵਾਰੀ ਆਇਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਹੈ ਭੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਬਹੁਤੁ ਅਨੂਪੁ' ਘਾੜਤਾਂ ਘੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਘਾੜਤਾਂ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸੱਤਵੀਂ ਤੇ ਅੱਠਵੀਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ 'ਰੂਪੁ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਇਹ ਅੰਗ ਸੁੰਦਰ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਘਾੜਤ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਸੌਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਘੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਈ ਵਾਰੀ ਬਹੁਤ ਦੁਖਦਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਠੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਭੀ 'ਘੜੀਐ' ਲਫਜ਼ ਆਇਆ ਹੈ। ਉਥੇ ਇਕ ਟਕਸਾਲ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਸਬਦੁ' ਰੂਪੀ ਮੋਹਰ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ॥ ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ॥ ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥ ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨ ਕਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥

ਇਸ ਟਕਸਾਲ ਵਿਚ 'ਸਬਦੁ' ਦੀ ਘਾੜਤ ਘੜੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਜਤੁ, ਧੀਰਜੁ, ਮਤਿ, ਵੇਦੁ, ਭਉ, ਤਪ ਤੇ ਭਾਉ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ 'ਭਾਂਡਾ' ਦਾ ਅਰਥ ਕੁਠਾਲੀ ਹੈ। ਸੋਨੇ ਨੂੰ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਸ਼ੁਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸ਼ੁਧਤਾ ਸੌਖੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ('ਤਪ' ਰੂਪੀ) ਅਗਨੀ ਦਾ ਸੇਕ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਮਲ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਭੀ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਧ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਕੁਠਾਲ਼ੀ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਸੇਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਘੜੀਐ' ਲਫਜ਼ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਅਜਿਹੀ ਕੁਠਾਲੀ ਤੇ ਸੇਕ ਵਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਕਸ਼ਟਾਂ ਭਰੇ ਅਮਲ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਵਰਣਨ ਭਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰ 'ਘੜੀਐ'

ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਸ਼ਟ ਵਿਚ ਪੈਣ ਤੇ ਫੇਰ ਸੁੰਦਰ ਬਨਣ, ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤਿਅੰਤ ਸੰਕੋਚਮਈ ਹੈ।

ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਸ਼ਟ ਕਿਉਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ? ਉੱਤਰ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਸਿੱਧੀ ਲੀਕ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਦੀ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਸੁਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਦੀ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਦੁੱਖ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਘੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਨੰਦ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਤਕ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਸਾਧਕ "ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਰਹਿਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਯਾਤਰਾ ਲੰਮੀ ਭੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤੇ ਛੋਟੀ ਭੀ ਪਰ ਇਹ ਮੁੱਕਦੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਵਾਪਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਦਾ ਉਤਰਾ ਚੜ੍ਹਾ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੀ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸ ਲੱਛਣ ਦੀ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਦੇਖੀਏ।

'ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਕੀ ਘਾਟੀ' ਦੇ ਕਰਤਾ ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੇਲੇ ਉਹ ਭੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਕੁਠਾਲੀ ਦੇ ਸੇਕ ਸਹਾਰਨ ਦੇ ਉਪਰੰਤ ਸ਼ੁਧ ਹੋਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

"ਏਥੇ (ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ) ਆ ਕਰ ਪਰੇਮ ਬ੍ਰਿਹੋਂ ਨੇ ਸ਼ੇਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਜ ਖਲੋਨਾ ਹੈ।...ਪਰੇਮ ਅਗਨ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਤੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਮਲ, ਵਿਕਛੇਪ ਤੇ ਭਰਮਾਦਿ ਕੁੱਲ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁੱਕੇ ਕਖਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾੜ ਕੇ ਸਵਾਹ ਕਰ ਦੇਣਾ ਹੈ,... ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਇਕ ਬ੍ਰਿਹੋਂ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਿਨੜੀ ਤੜਪਨ ਉਠਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਸਚ ਮੁਚ ਜਲ ਬਿਹੂਨ ਮਛਲੀ ਵਾਂਗ ਤੜਫਾ ਕੇ ਰਖ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।"(ਪੰ. 204-5)

ਇਹ ਕਥਨ ਟੁੰਬਵਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕਈਆਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵੀ ਹੈ। ਕਿੱਥੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿਣ ਵਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਕਿੱਥੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ੇਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਜ ਖਲੋਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਿਹੋਂ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿਣ ਵਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇੱਡੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਉਚਾਈਆਂ ਛੋਹ ਚੁੱਕਾ ਪਾਂਧੀ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੜਫਣ ਲੱਗ ਪਵੇ?

ਪਰ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਨੂੰ ਜ਼ਰਾ ਘਟਾ ਕੇ ਜੇ ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਦੇ ਕਥਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵਾਚੀਏ ਤਾਂ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਉਸਾਰੂ ਪੱਖ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਜਲ-ਵਿਹੂਨ ਮਛਲੀ ਵਾਂਗ ਤੜਫਾਉਣ ਦੇ ਇਹ ਖੰਡ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪਵਿਤ੍ਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ,

ਬਲਕਿ ਪਵਿਤ੍ਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਖਾਤਰ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦੀ ਅਗਨੀ ਵਿਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾਕਟਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸਰਮ' ਨੂੰ ਫਾਰਸੀ ਲਫਜ਼ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪਦ ਮੰਨਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਭੀ ਰੱਖ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਤਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਜੇ ਸਰਮ ਨੂੰ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਸਮਝੀਏ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ੍ਰਮ ਦਾ ਤਾਂ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਥਕਾਉਣ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਅਸਲੀ ਅਰਥ ਤਾਂ ਹਨ ਤਪ ਦੇ। ਸ੍ਰਮਣ ਦੇ ਅਰਥ, ਤਪ-ਜੁਗਤ ਭਗਤੀ। ਸੋ ਸਰਮ ਖੰਡ ਤਪ-ਜੁਗਤ ਭਗਤੀ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ"।

(ਪੰ. ਭਾ. ਵਿ. ਤੇ ਗੁ. ਗਿ., ਪੰ. 170)

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸੰਪਰਦਾਈ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਤਪਸਿਆ ਭੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾਖਾ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ 'ਤਪੋ ਮੰਡਲ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਜੀ 'ਤਪ' ਦਾ ਭਾਵਾਰਥ ਮਿਹਨਤ ਤੋਂ ਹੀ ਕੱਢ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰਖਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੁਆ ਦੇਂਦਾ ਹੈ :

"ਜੇ ਮਿਹਨਤ ਅਰਥ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਭਾਵ ਤਪ ਸਾਧਨਾ ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਚਰਨ ਉੱਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਤੇ ਹੋਰ ਲੇਖ, ਪੰ. 74)

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

"ਸ਼ਰਮ, ਸ੍ਰਮ ਘਾਲ ਘਾਲਨੀ, ਤਪ ਆਦਿਕ ਜਤਨਾਂ ਨਾਲ ਭਗਤੀ ਕਰਨੀ, ਤਪੱਸਯਾ, ਉਪਾਸਨਾ, ਅਨਿੰਨ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਭਗਤੀ।"

ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਜੋ ਸੂਚੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਲਫਜ਼ਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ : ਥਕੇਵਾਂ, ਜਤਨ, ਖੇਦ, ਤਪੱਸਿਆ, ਕਲੇਸ਼, ਪ੍ਰਯਾਸ, ਵਯਾਯਾਮ, ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ, ਮਿਹਨਤ, ਉੱਦਮ, ਘਾਲਨਾ, ਦੁੱਖ, ਮੁਸ਼ਕਤ, ਕਮਾਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਹਨਤ, ਉੱਦਮ, ਤਪੱਸਿਆ ਤੇ ਥਕੇਵਾਂ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਤਪੱਸਿਆ ਤੇ ਥਕੇਵਾਂ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਾਫ਼ੀ ਸਰਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਕੇਵਲ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਘਾੜਤਾਂ ਘੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਹੀ ਖੰਡ ਨਹੀਂ, ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਘਾੜਤਾਂ ਦੇ ਢਹਿਣ ਦੀ ਭੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਥਕਾਵਟ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਣ ਦਾ ਜੋ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਉਹ ਟੁੱਟਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਦਰ ਅਸਲ ਸਾਧਕ ਦੇ ਸਰੀਰ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਉੱਤੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਬੋਝ ਪਿਆ ਸੀ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਦਿਮਾਗ

ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਦਾ ਆਦੀ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਜਦ ਨਵੇਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਔਖਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਹ ਥੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਪਾ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਸਾਧਕ ਬਲਵਾਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਜਲਦੀ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਨਿਰਬਲ ਵਿਅਕਤੀ ਇਥੇ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਰੁਕੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉੱਨਤੀ ਵਿਚ ਰੁਕੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਚਰਨ ਨਵੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਸ ਕੇਂਦਰ ਦੁਆਲੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਕੇਂਦਰ ਉੱਤੇ ਉਸਰੇਗਾ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਕੇਂਦਰਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਮਾਨੋ ਇਕ ਪੁਲ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਸੀ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਸਚਿਆਰ ਬਣੇਗਾ, ਅਰਥਾਤ ਸੱਚ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਹੋ ਜਾਏਗਾ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਉਸ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰ ਬਣਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਤਿਆਰੀ ਬਹੁਤ ਕਠਿਨ ਘਾਲ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਪਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਤੋਂ ਪਿਛਾਂਹ ਮੁੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸੀਮਿਤ ਆਪੇ ਦੀ ਅੰਤਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁਣ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਖੰਡ ਦਾ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਸਥਾਈ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਅਸਥਾਈ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਧਕ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਪਿਆਰ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਵਿਜੋਗ ਦੀਆਂ ਪੀੜਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦੇ ਨਿਘ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕਲਾਪੇ ਦੀ ਸੁੰਞ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਮਿੱਠੜਾ ਸੱਜਨ ਰੁੱਸ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸੁੰਞ ਵੱਧਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਤੜਫਦਾ ਹੈ, ਕੁਰਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਜਨ ਨੂੰ ਪੁਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਸਿੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਅਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਤੀਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਜੋਗ ਦਾ 'ਹਾਲ ਪੈਣਾ' ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਖ ਸਕਦਾ। ਉਸਦਾ ਆਪਾ ਇਸ ਦੁੱਖ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਝੁਕਾਓਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਦਰਦ ਵਿਚ ਭਾਣਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਖਿਆਲ ਨਹੀਂ ਫੁਰਦਾ, ਆਪਣੇ ਦੁਖ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਛੁਪ ਗਏ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਨੈਣੀਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਉਤਕੰਠਾ ਰੂਪੀ ਤੂਫਾਨ ਅੱਗੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਠਹਿਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।

ਇਹ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਪੀੜ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਭਾਗ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਦੈਵੀ ਪਿਆਰ ਦਾ ਉਭਾਰ ਉਤਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੇਵਲ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਵਾਂਝਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ, ਦੈਵੀ ਯਾਦ ਤੋਂ ਭੀ ਖਾਲੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਜੁੜਨੋਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਉਟਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਸੱਚ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਉਸ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਸੌਂ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਤਸ਼ਾਹ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਅਕੇਵਾਂ, ਇਕ ਫਿੱਕਾਪਣ, ਖੁਸ਼ਕੀ ਜਾਂ ਸੱਖਣਾਪਣ ਅੰਦਰ ਵੱਸਿਆ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੂਰਜ ਹੁਣ ਢਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਦਰੋਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਨ

ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ੰਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੀ ਨਾ ਰਹੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਜਸ, ਕੀਰਤਨ ਤੇ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਜੀਵਨੀਆਂ, ਕਥਾ-ਵਾਰਤਾ, ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਟਿਕਦਾ। ਇਕ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਬੱਦਲ ਮਾਨਸਿਕ ਆਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕਦੀ ਕਦਾਈਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਅੰਤਰ- ਆਤਮੇ ਛੋਪਲੇ ਜਿਹੇ ਝਾਤੀ ਨਾ ਮਾਰ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਉੱਕਾ ਨਾਸਤਕ ਹੋ ਜਾਏ। ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਇਹ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪੁਰਾਣਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਦੇਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਦੁੱਖਮਈ ਤੇ ਅਗਿਆਨ ਭਰੀ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੰਜ ਦਰਜਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਤੀਜੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਨਾਂ 'ਰੂਹ ਦੀ ਅੰਧੇਰੀ ਰਾਤ' ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਭੀ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਾ ਦੈਵੀ ਝਲਕਾਰੇ ਵੱਜਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਦੈਵੀ ਧੁਨੀਆਂ ਸੁਣੀਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਉੱਕਾ ਖਾਲੀਪੁਣੇ ਤੇ ਤਰੱਕ ਜਾਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਸੱਤਿਆ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਐਵੇਲਿਨ ਅੰਡਰਹਿਲ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੁਸਤਕ (Mysticism) ਵਿਚ ਇਸ ਦਰਜੇ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ (ਪੰਨਾ 381, 388-91)। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ 'ਅੰਧਕਾਰ ਯੋਗ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਧੂ ਵਾਸਵਾਨੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ) : "ਫੇਰ ਚੌਥਾ ਕਦਮ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਰੌਸ਼ਨੀ ਮੁੜਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਕਸਕਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਕ ਅੰਧੇਰੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਤਰਸ ਭਰੀ ਆਵਾਜ਼ ਨਾਲ ਪੁਕਾਰਦਾ ਹੈ : "ਹੇ ਮਾਲਕ ਤੂੰ ਕਿਥੇ ਹੈਂ?" ਉਹ ਵਾਰ ਵਾਰ ਚੀਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੋਈ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਜਵਾਬੀ ਪਿਆਰ ਦੀ ਕੋਈ ਆਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ।"

ਪ੍ਰੇਮ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਅਨੰਦ ਉਪ੍ਰੰਤ ਦੁੱਖਦਾਈ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਵਾਪਰ ਜਾਣਾ ਅਜੀਬ ਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਥਾਈਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਿਹਾ ਦਾ ਦੁੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਭਾਗ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਨੂੰ ਸਹਾਰੇ ਬਗ਼ੈਰ ਕੋਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਪਣਾ ਪੰਧ ਮੁਕੰਮਲ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ। ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁੰਦਰ ਭਾਗ ਉਹ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਹਿਰਦੇ ਵੇਧਕ ਕੱਸਕ ਦਾ ਅਲਾਪ ਛੇੜਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਜੋਗ ਵਰਣਨ ਵਾਲੇ ਇਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪਦੇ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਅੱਠ ਤੁਕਾਂ ਇਹ ਹਨ :

ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣੁ ਆਇਆ॥
ਤੇਰੇ ਮੁੰਧ ਕਟਾਰੇ ਜੇਵਡਾ ਤਿਨਿ ਲੋਭੀ ਲੋਭ ਲੁਭਾਇਆ॥
ਤੇਰੇ ਦਰਸਨ ਵਿਟਹੁ ਖੰਨੀਐ ਵੰਞਾ ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਵਿਟਹੁ ਕੁਰਬਾਣੋ॥
ਜਾ ਤੂ ਤਾ ਮੈ ਮਾਣੁ ਕੀਆ ਹੈ ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਕੇਹਾ ਮੇਰਾ ਮਾਣੋ॥

ਚੂੜਾ ਭੰਨੁ ਪਲੰਘ ਸਿਉ ਮੁੰਧੇ ਸਣੁ ਬਾਹੀ ਸਣੁ ਬਾਹਾ॥
ਏਤੇ ਵੇਸ ਕਰੇਦੀਏ ਮੁੰਧੇ ਸਹੁ ਰਾਤੋ ਅਵਰਾਹਾ॥
ਨ ਮਨੀਆਰੁ ਨ ਚੂੜੀਆ ਨ ਸੇ ਵੰਗੁੜੀਆਹਾ॥
ਜੋ ਸਹ ਕੰਠਿ ਨ ਲਗੀਆ ਜਲਨੁ ਸਿ ਬਾਹੜੀਆਹਾ॥

(ਵਡਹੰਸੁ ਮ : ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 557–58)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਖਿੱਚ ਤੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ, ਪਿਛਲੀਆਂ ਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਦਿਲ-ਪੰਘਰਾਉਂਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਹਿਲੇ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਰਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਫੇਰ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਕਸ਼ਟ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਟਾ ਕ੍ਰਮ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਟਾ ਕ੍ਰਮ ਬਹੁਤ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਤੇ ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਇਹ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਰਗੇ ਅਨੰਦ ਉਪ੍ਰੰਤ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਰਗੇ ਦੁੱਖ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਅੱਠ ਸਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਭੀ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੱਠ ਸਤਰਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਨੰਦ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਣ ਬਾਅਦ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਅੱਧ ਵਿਚਕਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੱਕਦੱਮ ਕਾਂਟਾ ਤੱਪ ਦੇ ਦੁੱਖ ਵਲ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਐਨ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਦਲਦਾ ਕਾਂਟਾ ਦੇਵਰਿਸ਼ੀ ਨਾਰਦ ਦੇ ਭਗਤੀ ਸੂਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ :

Then suddenly that extremely beautiful and captivating from vanished from before me. This caused me terrible sorrow. (Hanuman Parsad Podder, *The Philosophy of Love*, p. 19)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਪਦੇ ਦੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਚਾਰ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਕੇਵਲ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਦੁੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਹਾਰ ਰਿਹਾ ਉਹ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੱਝ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਈ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਪਰ ਹੁਣ :

ਸਭਿ ਸਹੀਆ ਸਹੁ ਰਾਵਣਿ ਗਈਆ ਹਉ ਦਾਧੀ ਕੈ ਦਰਿ ਜਾਵਾ॥
ਅੰਮਾਲੀ ਹਉ ਖਰੀ ਸੁਚਜੀ ਤੈ ਸਹ ਏਕਿ ਨ ਭਾਵਾ॥
ਮਾਠਿ ਗੁੰਦਾਈਂ ਪਟੀਆ ਭਰੀਐ ਮਾਗ ਸੰਧੂਰੇ॥
ਅਗੈ ਗਈ ਨ ਮੰਨੀਆ ਮਰਉ ਵਿਸੂਰਿ ਵਿਸੂਰੇ॥

(ਵਡਹੰਸ ਮ : ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 558)

ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨੀਵੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਜਾਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਆਚਰਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਪਿਛਾਂਹ ਮੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਐਵੇਲਿਨ ਅੰਡਰਹਿਲ ਨੇ ਰੂਹ ਦੀ ਅੰਧੇਰੀ ਰਾਤ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਨੇਕੀ ਦੀ ਧੂਹ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਾਪ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਵਾਰ ਵਾਰ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਹਾਲਤ ਦੇ ਕੋਈ ਗੁੱਝੀ ਤਾਕਤ ਅਨੈਤਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਭਾਵਾਂ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਤਾਣੇਪਣ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਇਕ ਨਾਟਕ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰੰਕਾਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਲਈ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਦਕ ਨੂੰ ਪਰਖਦਾ ਤੇ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਪੁਖਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਖਿੱਚ ਕੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਤੁੱਛਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਪੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਤਾਂਘ ਪ੍ਰਬਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੂਹ ਦੀ ਰਾਤ ਅੰਤ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਜਵੱਲਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਉਸ ਦਾ ਦੈਵੀ ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਡੂੰਘੇਰਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਪਾ-ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਜੋ ਕਸਰ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਕੇਵਲ ਇੰਦ੍ਰੇ ਹੀ ਪਾਪ ਵੱਲ ਜਾਣੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਜੇ ਜਾਂਦੇ, ਮਨ ਭੀ ਨਿਰਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਨਿਰਮਲਤਾ ਮੁਕੰਮਲ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਹੋ ਰਹੀ ਸੁਧਾਈ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਆਪੇ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਤੇ ਅਚੇਤ ਤਲ ਭੀ ਛੋਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਲਾਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਕੁਠਾਲੀ ਮਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਪੂਰਨ ਕੁੰਦਨ ਬਣਾ ਕੇ ਕੱਢਦੀ ਹੈ। ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸਤਵੀਂ ਸਤਰ ਇਹੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਆਤਮ-ਸੁਧਾਈ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੀ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਦੂਜੀ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਅਗਵਾਈ ਪਹਿਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਕੌਣ ਕੁਝ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਵਿਜੋਗ, ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਰਬਲਤਾ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਸਭ ਦੀ ਉਪਜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਆਤਮ-ਪਤਨ ਵਿਚ ਪੈਣਾ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਹੈ ਨਾ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣਾ। ਆਪਣੀ ਬੇਬਸੀ ਨੂੰ ਉਹ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਉਸ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੁਖ ਦੇ ਯੋਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ, ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ, ਆਪਣੀਆਂ ਸੋਚਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ, ਸਭ ਨੂੰ ਉਹ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਨੀਵੀਂ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਈ ਆਤਮ-ਗਿਲਾਨੀ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣੀ ਯੋਗ ਸਮਝਣਗੇ ਪਰ ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਿੱਖਰ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਨਿਗੂਣਤਾ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਜਦ ਬ੍ਰਿਹਾ ਦੇ ਅਣਿਆਲੇ ਤੀਰਾਂ ਨਾਲ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪ ਕੁਝ ਆਹਰ ਪਾਹਰ ਕਰ ਸਕਣਾ ਭੀ ਅਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਕੇਵਲ ਰੱਬ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਕਰਕੇ ਸਹਿਣਾ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਅੱਗੇ ਇਹ ਬੇਨਤੀ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ

ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਵਿਚ ਭੀ ਭਾਣਾ ਮਿੱਠਾ ਕਰਕੇ ਮੰਨਣ ਦਾ ਬਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ। ਆਪਣੇ ਬਲ ਆਸਰੇ ਉਹ ਭਾਣਾ ਭੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਧੀਰਜ ਦੇ ਗੁਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਵਾਰ ਵਾਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਦੈਵੀ ਬ੍ਰਿਹਾ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਚਾਪ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਸਾਧਕ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਔਖਾ ਇਮਤਿਹਾਨ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਜਲਵੇ ਨਾਲ ਕਹਿਰਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਜੱਕੜ ਲਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੰਦ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਛਾਲਾਂ ਮਾਰਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਨਾ ਕੇਵਲ ਅਨੰਦ ਵਾਪਸ ਮੋੜ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਵੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਚਾਹ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਸਕੇ। ਆਪਾ-ਭਾਵ ਤਦ ਮਰਦਾ ਹੈ ਜੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਜਾਚਨਾ ਦਾ ਭੀ ਤਿਆਗ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਇਹ ਜਾਚਨਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਉੱਨਤੀ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਖਾਤਰ ਪ੍ਰੇਮ-ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਰਸਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਸੀ, ਹੁਣ ਆਤਮਿਕ ਰਸਾਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਤੋਂ ਭੀ ਉਤਾਂਹ ਉੱਠਣਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇੰਜ ਭਾਸਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਅਨੰਦ ਇਕ ਕੁੰਡੀ ਸੀ ਉਸ ਦੇ (ਮਛਲੀ ਰੂਪ) ਆਪੇ ਨੂੰ ਫਾਹੁਣ ਲਈ। ਹੁਣ ਜਦ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ-ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਸ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਨੰਦ ਉੱਡ ਪੁੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅਨੰਦ ਨਾਲੋਂ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਦਾ ਮੁੱਲ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਸਾਧਕ ਵਿਚ ਵਿੱਥ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਸਫ਼ਲ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ, ਆਪਾ ਤਿਆਗ ਦੇ ਇਸ ਸਿੱਖਰ ਨੂੰ, ਆਪੇ ਦੀ ਮੌਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਤਪੱਸਿਆ ਭਰਪੂਰ ਭਗਤੀ ਦਾ ਇਹੀ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਆਪੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਨਾਂ ਹੈ ਹਉਮੈ ਦਾ ਖਾਤਮਾ। ਜਿੱਥੇ ਹਉਮੈ ਹੋਵੇ ਉਥੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਵੇਲੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਪੁਜ ਕੇ ਸਾਧਕ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਨਿਵਿਰਤ ਹੋਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹਉਮੈ ਦੀ ਮਾੜੀ ਜਿਹੀ ਲੇਸ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਸ ਨੂੰ ਕੱਢਣ ਲਈ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਸਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਲੇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਸਿੱਖਰ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਲੇਸ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਨਿਕਲਦੀ ਤਦ ਹੈ ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਿਹਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਸਾਧਕ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਬਰੂਹਾਂ ਉੱਤੇ ਪੁਜ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਮਹਿਲ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਉੱਤੇ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਮਿਹਰ ਦਾ ਦਰਬਾਨ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਖੋਲ੍ਹੇਗਾ ਉਹ ਮਹਿਲ ਅੰਦਰ ਦਾਖਲ ਹੋਵੇਗਾ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਅੱਠਵੀਂ ਸਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸੁਧਿ' ਲਫਜ਼ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ॥

'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਇਕ ਕੀਮਤੀ ਸੇਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੇਧ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸੱਤਵੀਂ ਤੁਕ ਵਿਚ ਆਏ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਸਹਾਈ ਹੋਵੇਗੀ।

ਅੰਤਹਕਰਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਅੰਦਰਲਾ ਸੰਦ ਜਾਂ ਹਥਿਆਰ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਸਰੀਰ ਤੇ ਪ੍ਰਾਣ ਵਾਲੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਬਾਹਰਲਾ ਭਾਗ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਾਲੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਅੰਦਰਲਾ ਭਾਗ ਜਾਂ ਅੰਤਹਕਰਣ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵੱਲ ਝਾਤੀ ਮਾਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਬੁਧਿ ਤੇ ਮਣ ਇਹ ਚਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਨ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਘੜੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੋ ਅਰਥ ਪਹਿਲੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ। ਜੇ ਉਹ ਉੱਕਾ ਪੁੱਕਾ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਦੇ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਾ ਪੈਂਦੀ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਕਈ ਅਰਥ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਰਤ ਲਏ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਪਤਾ ਲਗੇ? ਇਹ ਦੀਰਘ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਇਕ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਕਈ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਥਾਂ 'ਮਨਸਾ' (ਮਨ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਇਹ ਲਫਜ਼ ਦਰਜ ਹਨ :

"Sanjnama, ajnana, vijnana, prajnana madhas, dristi, dhritimati, manisa, juti, smriti" (Raju, P.T. *Indian Idealism and Modern Challanges*, p. 508)

ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੂਚੀਆਂ ਦੇਖ ਕੇ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿਚ 'ਮਨਸ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਮਤਿ' ਭੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ? ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜੋ ਅਰਥ ਚੁਣੇ ਹਨ ਉਹ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਪਿਛੋਕੜ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਦਾ ਜਿਸ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸੇ ਦੇ ਅਰਥ ਵਰਤ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਵਾਹ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆਏ 'ਸੁਰਤਿ', 'ਮਤਿ', 'ਮਨਿ', 'ਬੁਧਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਕੀਤੇ ਹਨ :

"ਅੰਤਹਕਰਣ, ਅੰਤਰ ਦੀ ਇੰਦ੍ਰੀ—ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਦੀਆਂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਦੇ ਚਾਰ ਭੇਦ ਹਨ :

1. ਮਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਲਪ ਫੁਰਦੇ ਹਨ।
2. ਬੁਧਿ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
3. ਚਿਤ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਮਰਣ (ਚੇਤਾ) ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
4. ਅਹੰਕਾਰ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮਮਤਵ, ਮਮਤਾ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ (ਚਿੱਤ), ਮਤਿ (ਮਮਤਵ, ਅਹੰਕਾਰ), ਮਨਿ, ਬੁਧਿ।" (ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰ. 85)

ਇਥੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ 'ਮਨਿ' ਤੇ 'ਬੁਧਿ' ਵੇਦਾਂਤੀ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਚਹੁ-ਅੰਗੀ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਜੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਹੀ ਉਹ 'ਸੁਰਤਿ' ਤੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਭੀ ਇਸੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਉਹ ਵੇਦਾਂਤ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਚਿਤ' ਤੇ 'ਮਤਿ' ਦੇ 'ਅਹੰਕਾਰ' ਕਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਨਾ ਹੁੰਦੀ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਆਪ ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਮਨਸ ਵਿਚ ਤੇ ਚਿੱਤ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਗਿਣ ਕੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਕੇਵਲ ਦੋ ਹੀ ਅੰਗ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। (ਦੇਖੋ P.T. Raju, *op. cit*, p.11)

ਸਾਂਖ ਨੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗ ਕੀਤੇ ਹਨ—ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਅਹੰਕਾਰ। ਇਥੇ ਚਿੱਤ ਨੂੰ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦਾ ਕੰਮ ਬੁੱਧੀ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਨੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਇੰਦ੍ਰੀ ਕਿਹਾ ਹੈ (ਜੋ ਕੁੱਲ ਗਿਆਰਾਂ ਹਨ) ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦਾ ਭੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਮਾਣਨਾ। ਮਨ, ਕਰਮ ਤੇ ਗਿਆਨ, ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਇੰਦ੍ਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕੰਮ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਸੁਨੇਹਿਆ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਦੇਣ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਇਰਾਦਾ ਬਣਾਉਣਾ ਭੀ ਹੈ। ਪਾਲ ਡਾਇਸਨ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

"When finally the interpreters justify the series, *buddhi, ahankar, manas* by pointing out that the *manas* frames the ideas, the ahankara appropriates them to itself individually, and the *buddhi* stamps them as resolves (*adhyavasaya*), a dependence of the *budhi* on *ahankara and manas* would be inferred." (*The Philosophy of the Upanishads*. p. 244).

ਇਸ ਟੂਕ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਬਾਰੇ ਇਕ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਕਹੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕੰਮ ਇਰਾਦੇ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਸ਼ੰਕਾ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ (ਕਿ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਵਸਤ 'ਕ' ਹੈ ਕਿ 'ਖ'), ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਨਿਸ਼ਚਾ ਉਪਜਾਉਣਾ (ਕਿ ਉਹ ਵਸਤ 'ਖ' ਹੈ, 'ਕ' ਨਹੀਂ)। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਹੋਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ਸੱਚ ਤੇ ਝੂਠ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਠੀਕ ਤੇ ਗਲਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨੀ। ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਆਮ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੋ ਰਾਹ ਹੁੰਦੇ

ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਠੀਕ ਰਾਹ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਠੀਕ ਰਾਹ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਚੋਣ ਹੋ ਗਈ ਤਾਂ ਉਸ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣ ਲਈ ਜੋ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਪਜਾਉਣ ਵਿਚ ਭੀ ਬੁੱਧੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਬੁੱਧੀ ਠੀਕ ਗਲਤ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਨਾ ਕਰੇ, ਅਸੀਂ ਦੁਚਿੱਤੀ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ। ਬੁੱਧੀ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੀ, ਦੁਚਿੱਤੀ ਦੂਰ ਕਰਦੀ, ਠੀਕ ਰਾਹ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਤੇ ਇਰਾਦੇ ਲਈ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਨੇ ਬਹੁਤ ਉੱਤਮ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੂਝ ਦਰਸਾਈ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਤਵੀਂ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਮਤਿ' ਤੇ 'ਬੁਧਿ' ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ 'ਮਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਬੁੱਧਿ' ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਤਦ 'ਬੁਧਿ' ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਦਰਜ ਕਰਨਾ ਬੇਲੋੜਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। 'ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ'। 'ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ'; 'ਭਰੀਐ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਕੈ ਸੰਗਿ। ਓਹੁ ਧੋਪੈ ਨਾਵੈ ਕੈ ਰੰਗਿ' ਜਾਂ 'ਮਤਿ ਵਿਚਿ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ', ਵਰਗੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਜੇ 'ਮਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਬੁੱਧੀ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਇਹ ਢੁੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮਤਿ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸੰਕੋਚਮਈ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਜੇ 'ਮਤਿ' ਤੇ 'ਬੁਧਿ' ਨੂੰ ਇਕੋ ਲੜੀ ਵਿਚ ਨੇੜੇ ਨੇੜੇ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਖਿਆਲ ਉਪਜਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ 'ਬੁਧਿ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਮਤਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਰਾ ਵੱਧ ਸੁਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵੱਧ ਅਰਥ, ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ, ਇਰਾਦੇ ਵਾਲੇ ਹੀ ਹਨ। ਪਾਲ ਡਾਇਸਨ ਦੀ ਟੂਕ ਤੋਂ ਵਿਦਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੱਧ ਅਰਥ ਭੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹੋਣਗੇ।

'ਮਤਿ' ਤੇ 'ਬੁਧਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਬਾਅਦ 'ਸੁਰਤਿ' ਨੂੰ ਲਈਏ। 'ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਾਕੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੰਨਗੀ ਘੱਟ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਧ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਧਿਆਨ' ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ : "ਸੁਰਤਿ ਧਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅੰਕੁਰ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ।" (ਜਪੁਜੀ ਸਟੀਕ, 65) ਧਿਆਨ (ਜਾਂ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੇ attention) ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਕਿਸੇ ਸੀਮਿਤ ਖੇਤਰ ਉੱਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨਾ। ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਸਤ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਹੋਵੇ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਸੁਰਤਿ' ਲਈ concentration ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਭੀ ਧਿਆਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਅਰਥ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।

'ਮਨਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਦੋ ਵਾਰੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਲਪ ਫੁਰਨੇ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਜ ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਨੂੰ ਮਾਣਨਾ ਹੈ। 'ਮਨਿ' ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਲਈ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ mind ਵਰਤਦੇ ਹਨ। 'ਮਾਈਂਡ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਸਮੇਟਣ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ 'ਬੁਧਿ', 'ਅਹੰਕਾਰ' ਤੇ 'ਮਨਸ'

ਇਕੱਠੇ ਵਰਤਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ 'ਮਾਈਂਡ' ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਬਦ 'ਅੰਤਹਕਰਣ' ਹੈ। ਪਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਦ 'ਮਨ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ 'ਮਾਈਂਡ' ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਆਤਮਾ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆ ਕੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨਾ। ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜਦ ਆਤਮਾ ਦਾ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਪੇਖ ਚੇਤਨਾ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਆਤਮਾ ਬਗੈਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਾਪੇਖ (relative) ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਅੰਤਹਕਰਣ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਲਈ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਨ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਬਾਹਰੋਂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਈ ਸੁਨੇਹੇ ਅੰਦਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਬੌਧਿਕ, ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਕਰਮਿਕ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਮੋਟੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸੱਤਵੀਂ ਤੇ ਅੱਠਵੀਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣ ਕੇ ਜੋ ਪੰਜ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੱਭ ਨਾਲ ਸਿਹਾਰੀ (ਿ) ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਹੈ— ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨਿ, ਬੁਧਿ, ਸੁਧਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੌਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸਿਹਾਰੀ ਲੱਗਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ, ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਬੁਧਿ, ਸੁਧਿ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਵਿਚ ਸਿਹਾਰੀ ਲੱਗਦੀ ਸੀ, ਚਾਹੇ ਹੁਣ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਮਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਨਾ ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਨਾ ਹੁਣ ਸਿਹਾਰੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਕਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨ ਪੁਲਿੰਗ ਹੈ ਤੇ ਬਾਕੀ ਚਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਇਸਤ੍ਰੀ ਲਿੰਗ ਹਨ। ਜੇ ਮਨ ਨਾਲ ਸਿਹਾਰੀ ਲੱਗੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹੋਣਗੇ—ਮਨ ਵਿਚ। ਇਥੇ ਸਿਹਾਰੀ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜਾਂ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਭਾਗ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵਿਆਕਰਣਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਸੰਬੰਧਕੀ, ਹੈ। ਸੱਤਵੀਂ ਤੁਕ ਵਿਚ ਅਸੀਂ 'ਮਨਿ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਮਨ ਵਿਚ' ਕਰਨਾ ਸਹੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸੇਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ ਇਹੀ ਅਰਥ ਅਪਣਾਏ ਹਨ। ਮਨ ਵਿਚ ਕੀ ਕੁਝ ਹੈ? ਉੱਤਰ ਹੈ—ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਬੁਧਿ। ਇਹ ਸਭ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾ ਵਾਲੇ ਮਨਸ ਜਾਂ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਵੇਦਾਂਤ ਜਾਂ ਸਾਂਖ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਨ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਮਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਭਿੰਨਤਾ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ ਉਨੀ 'ਮਤਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵੇਲੇ ਨਜ਼ਰੀਂ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ। ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁਧਿ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਈ ਇਸ ਨੂੰ 'ਸਮਝ' ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ "ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਵਾਜ਼ਾ ਦਿਲ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਭੀ ਇਸ ਨੂੰ ਉਰਦੂ ਵਿਚ "ਸਮਝ" ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ, ਮਿ. ਡੰਕਨ ਗਰੀਨਲੀਸ, ਸ. ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਸ. ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ "understanding"। ਇਹ ਦੂਸਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ 'ਮਤਿ' ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਗਿਣਨ ਵਾਲੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਕਰਦੇ

ਹਨ। ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੇਠਾਂ ਇਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵੇਲੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਉਹ ਵੇਲੇ ਨਵੇਂ ਭੀ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਦਾ ਉਚੇਚ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਮੰਨੈ ਸੁਰਤਿ ਹੋਵੈ ਮਨਿ ਬੁਧਿ॥ ਮੰਨੈ ਸਗਲ ਭਵਣ ਕੀ ਸੁਧਿ॥

ਇਥੇ 'ਮੰਨੈ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਇਸੇ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਐਸਾ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨੁ ਹੋਇ॥ ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ॥

ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਜੋ ਸੂਚੀ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਸਾਧਕ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਉੱਚੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਚੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਆਦਿਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਜਿਹੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਉਸ ਦਾ ਸੋਚਣ ਦਾ ਢੰਗ, ਮਹਿਸੂਸਣ ਦਾ ਢੰਗ, ਨਿਰਣੇ ਕਰਨ ਦਾ ਢੰਗ ਤੇ ਇਰਾਦੇ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਢੰਗ ਨਿਵੇਕਲਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੋਮਾ ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਭ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਮੰਨ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ਕ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅੰਧਕਾਰ ਦੀ ਦੀਰਘਤਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੀ ਸੁਰਤ ਨਾਮ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦੀ ਪਰ ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਅਸਥਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਨਾਮ ਦਾ ਵਾਹਾ ਫੇਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁੜ ਜਾਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗ ਸੁੰਦਰ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਨਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਜੇ 'ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਸਹੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦਿਸ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਧਿਆਨ ਵਾਲਾ ਅਰਥ ਇਥੇ ਪ੍ਰਕਰਣ-ਵੱਸ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ। ਧਿਆਨ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਦਾ ਮੁੱਢ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਿਮਰਨ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਧਿਆਨ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਡੂੰਘੇ ਭੇਤ ਉਸ ਅੱਗੇ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਵਿਚਾਰਦਾ ਭੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਅਸਲ ਲਾਭ ਤਦ ਹੀ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਕੇ, ਵਿਚਾਰ ਕੇ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਪਰ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਮਝ 'ਮਤਿ' ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਮਤਿ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਥੇ ਸਮਝ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਢੁਕਵੇਂ ਹਨ। ਜੇ 'ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਧਿਆਨ

ਲਾਈਏ ਤੇ 'ਮਤਿ' ਦੇ ਸਮਝ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ, ਤਾਂ ਕੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਜੋੜਨ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ? ਜੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹੋ ਕੰਮ 'ਮਤਿ' ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਦ 'ਸੁਰਤਿ' ਤੇ 'ਮਤਿ' ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਫਰਕ ਕੀ ਹੈ? ਸਾਡਾ ਉੱਤਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਸਾਧਕ ਪਹਿਲੇ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਠ ਹੈ। ਪਾਠ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਉਚਾਰਨ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਅਭਿਆਸੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੱਖਰਾਂ ਤੇ ਲਗਾਂ ਮਾਤਰਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨ ਹੋਵੇ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਪਾਠ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਹਰੇਕ ਲਫਜ਼ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਧਿਆਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਏ। ਜੇ ਉਹ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ੧ ਨੂੰ ਲਿਆਵੇਗਾ; ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਲ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਤਿ ਰਾਹੀਂ, ਹਾਲੇ ਬਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਵੇਗਾ। ਫੇਰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲੇ ੴ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਮਾਨਸਿਕ ਅੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖੇਗਾ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚਾਰੇਗਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਲਫਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਜਮਾਉਣ ਲਈ ਭੀ ਖਾਸਾ ਤਰੱਦਦ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਆਪਣੇ ਚੰਚਲ ਸੁਭਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਬਾਰ ਬਾਰ ਖਿੰਡਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਲੋਂ ਰੋਕ ਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋੜਨ ਲਈ ਬੁੱਧੀ ਕੰਮ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਦੂਹਰਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਬੁੱਧੀ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤਮ ਹਨ। ਬੁੱਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਕੇ ਚੋਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਕੰਮ ਇਰਾਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਜਦ ਇਹ ਚੋਣ ਹੋ ਗਈ ਕਿ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਗੁਰਬਾਣੀ ਉੱਤੇ ਜੋੜਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਇਸ ਚੋਣ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਚਮੁਚ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਬਿਨਾਂ ਧਿਆਨ ਖਿੰਡਣੋਂ ਵਰਜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਧਿਆਨ ਤਾਂ ਘੋੜੇ ਦੀ ਵਾਗ ਹੈ। ਵਾਗ ਇਕ ਪਾਸੇ ਖਿੱਚੀ ਜਾਏ ਤਾਂ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਧਰ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਚੱਲਣਾ ਤਾਂ ਘੋੜੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਘੋੜੇ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ 'ਸੁਰਤਿ' ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਜੋੜਨਾ, 'ਮਤਿ' ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ, ਭਾਵਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ, 'ਬੁਧਿ' ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵੱਲ 'ਸੁਰਤਿ' ਤੇ 'ਮਤਿ' ਜੋੜਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਤੇ ਇਸ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ।

ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਮਾਰਗ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ, ਛੇਵੇਂ ਤੇ ਸਤਵੇਂ ਅੰਗਾਂ, 'ਪ੍ਰਤਿਆਹਾਰ', 'ਧਾਰਨਾ' ਤੇ 'ਧਿਆਨ' ਵਿਚ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਿਖਲਾਈ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਮੰਤਰ ਉੱਤੇ ਬਿਰਤੀ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ, ਚਾਹੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਉੱਤੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਨ-ਭਾਉਂਦੀ ਵਸਤ ਜਾਂ ਆਵਾਜ਼ ਉੱਤੇ ਮਨ ਜੋੜ ਕੇ। ਜਦ ਇਕਾਗਰਤਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੁਤੇ-ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਮੰਤਰ ਦੇ ਲਫਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ

ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਉਸ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਸੰਪੂਰਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭੀ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਤੇ ਸਾਵਧਾਨਤਾ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਉਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਪ੍ਰਭ ਕੀ ਉਸਤਤਿ ਕਰਹੁ ਸੰਤ ਮੀਤ ॥
ਸਾਵਧਾਨ ਏਕਾਗਰ ਚੀਤ ॥ (ਸੁਖਮਨੀ, ਅਸਟਪਦੀ 24, ਪਉੜੀ, ਪੰਨਾ-295)

ਹੁਣ ਲਈਏ, 'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ। 'ਸੁਧਿ' ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ? ਜੇ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਆਤਮਾ ਦਾ ਭਾਗ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ? ਆਮ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੁਧਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ 'ਸਿਧਾਂ ਵਾਲੀ ਅਕਲ' ਜਿਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਉਹ 'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ ਅਕਲ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਂਦੇ, ਇਸੇ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਿਣਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬੇ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸੋਝੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ (awareness knowledge, consciousness) ਆਦਿਕ। ਉਹ ਸਭ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਹਨ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹਨ reconstructed and perfected consciousness। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗੁਣ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਹੈ ਤੇ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਭੀ। ਇਹ ਅੰਗ ਆਤਮਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਆਤਮਾ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਛੋਂਹਦੀ?

ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇਂ ਨੇ ਸੁਧਿ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਤਿਭਾ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸ. ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸੇ ਅਰਥ ਵਾਲਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ genius ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਲੋਕ ਜਮਾਂਦਰੂ ਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਈਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕਾਗਰ ਧਿਆਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਦੀਰਘ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ, ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ, ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਜੁੜਨਾ ਬਹੁਤ ਕਠਿਨ ਕੰਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਰਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਫੁੱਲਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਵਿਗਿਆਨੀ, ਕਲਾਕਾਰ, ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਹ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਣ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਗਿਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੇ ਯੋਗੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਣ ਤਾਂ ਉਹ ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਮਿਰਸੀਆ ਐਲੀਏਡ ਨੇ ਪੁਸਤਕ Yoga ਦੇ ਪੰ. 69 ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

" Although the senses are no longer directed towards external object, their activity ceases, the intellect (chitta) does not thereby lose its property of having sensory representations, when the chitta wishes to know an exterior object, it does not make use of a

sensory activity, it is able to know the object by its own powers. Being obtained directly by contemplation this 'knowledge' is from the Yogic point of view, more effective than normal knowledge. "Then" Vyas writes, "the wisdom (Prajna) of the yogin knows all things as they are." (*Yoga Bhasya*, II, 45).

ਜਿੱਥੋਂ ਤਕ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਉਹ ਭੀ ਇਕਾਗਰ ਤੇ ਦੀਰਘ ਧਿਆਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਉਹ ਭੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੂੰਘੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਧਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ 'ਹਾਂ' ਵਿਚ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। 'ਸੁਧਿ' ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਇਹ ਹੈ :

"ਸੁਧਿ ਯਾ ਸਿਧਿ ਉਹ ਬੁੱਧੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਰਣ ਕਾਰਜ ਜਾਣ ਕੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਅਪੜਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿੱਧਾ ਹੀ ਸਚ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਗਯਾਤਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਅਪੜੇ ਸਿੱਧ ਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਯਾ ਇਹ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਤੇ ਗਿਆਨ ਵਾਲੀ ਬੁਧੀ। ਇਹ ਪੱਛਮੀ ਫਿਲਾਸਫਰਾਂ ਦੀ intuition ਨਾਲ ਕੁਛ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਅਥਵਾ ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ 'ਰਿਤੰਭਰਾ' ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ—ਸਤਯ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨੇ ਵਾਲੀ ਬੁੱਧੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਲੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।" (ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ. 56)

ਪਰ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਅਨੁਸਾਰ ਰਿਤੰਭਰਾ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਅਪੜੇ ਸਿੱਧ ਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਾਲੰਬਨ ਸਮਾਧੀ, ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਜਾਂ ਸੰਪਰਗਿਆਤ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਸਿੱਧ ਅੱਪੜੇ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਨਿਰਬੀਜ ਜਾਂ ਅਸੰਪਰਗਿਆਤ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਹੋਣ। ਉਂਜ ਰਿਤੰਬਰਾ ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਤੋਂ ਨਿਰਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਵਲ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ।

'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ ਰਿਤੰਭਰਾ ਵਰਗੇ ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਦਰਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਖ਼ੁਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਧ ਆਪਣੀ ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ, ਪ੍ਰਾਣ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਾ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਾਲੇ ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਰਿਤੰਬਰਾ ਨੂੰ ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਤੋਂ ਨਿਰਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਵਲ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਕਹਿਣਾ ਬਹੁਤ ਸੁੰਦਰ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤਣਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਲ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਤਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਆਖੀਰ ਉੱਤੇ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਤੁੱਛਤਾ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਜਿੰਨਾ ਬਾਹਰ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਓਨਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਮਨ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹਉਮੈ ਹੈ। ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਦੀ ਹਉਮੈ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਤਲੀ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੁਝ ਲੇਸ ਅਜੇ ਭੀ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਇਹ ਭੀ ਨਾ ਨਿਕਲੇ, ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੂਰਜ ਪੂਰੇ ਜਲੌ ਵਿਚ ਉਦੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਲੇਸ ਸਾਧਕ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਇਕ

ਪੜਦਾ, ਇਕ ਬੁਰਕਾ, ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਦ ਤੱਕ ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਪਣੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਪੜਦਾ ਦੂਰ ਨਾ ਕਰੇ, ਸਾਧਕ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅਥਵਾ ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਜਾਂ ਨਿਰਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈ ਦੇ ਨਿਗੁਣੇਪਣ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਵੇ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਕੂੜ ਅਥਵਾ ਅਸਤਿ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਲਵੇ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਉਤਾਵਲਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹਉਮੈ ਪਾਰੋਂ ਇਕ ਡੂੰਘਾ ਵੈਰਾਗ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਿਨਾਂ ਉਹ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵੈਰਾਗ ਧਾਰਨ ਵੇਲੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਉੱਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਆਵੇਗੀ। ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਵੈਰਾਗ ਤੇ ਉਪਰਾਮਤਾ ਇਕ ਝੋਲੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਅੱਡਣੀ ਹੈ। ਖ਼ੈਰ ਪਾਉਣੀ ਜਾਂ ਨਾ ਪਾਉਣੀ ਦੈਵੀ ਮਰਜ਼ੀ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਤੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮਿਹਰ ਹੋ ਜਾਏ ਉਹੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਯਾਤਰੀ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਹਿਲੇ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਕਿੰਨੇ ਉੱਚੇ ਦਰਜੇ ਦੇ 'ਸਿਧਾ', 'ਸੁਰ' ਜਾਂ ਸਾਧਕ ਬਣ ਜਾਣ। ਸੁਰ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਅਤਿਅੰਤ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ, 'ਸੁਰਾ' ਜਿਹਾ ਪਵਿੱਤਰ ਵੀ ਹੋ ਜਾਏ, ਅਰਥਾਤ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰਾਂ, ਹਉਮੈ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਇਨਸਾਨੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਨਿਕਲ ਆਵੇ, ਉਹ ਭੀ ਮਿਹਰ ਬਿਨਾਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵੱਧ ਸਕਦਾ। 'ਸੁਰਾ' ਤੇ 'ਸਿਧਾ' ਵਰਗੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅਨੂਪਮ ਘਾੜਤ ਘੜ ਲਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਰੂਪ ਅਕੱਥ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਭੀ ਮਿਹਰ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਮਿਹਰ ਦਾ ਮੁੱਲ ਸਭ ਪਵਿੱਤਰਤਾਈਆਂ ਤੋਂ ਅਨੇਕ ਗੁਣਾਂ ਵੱਧ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਦਾਤ ਹੈ।

"God Speaks" ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਕਰਤਾ ਪਾਰਸੀ ਸੰਤ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਦੇ ਸਥੂਲ, ਸੂਖਮ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਭੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਇਕ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਚਾਨਣ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥੂਲ ਮੰਡਲ ਦੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੂਖਮ ਮੰਡਲ ਦੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਜੀਵਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨ ਜਾਂ ਮਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਅਰਥਾਤ ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਵਿਚ ਜਦ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮਨ ਦਾ ਪੂਰਨ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਹਰ ਥਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਵਸਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਨਮੁੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹਾਲੇ ਪੂਰਣ ਇੱਕਮਿੱਕਤਾ ਨਹੀਂ। ਜੀਵਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨ ਸਮਝਣ ਕਰਕੇ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਈ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਭੇਦ ਹਾਲੇ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਸੂਖਮ

ਜਗਤ ਦੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਹੈ। ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਹੋਂਦਾਂ ਉਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਭਾਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਸਭ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਸਿਵਾਏ ਜੀਵ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੇ।

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸਨਮੁੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ। ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਹਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹਰ ਥਾਂ ਤੇ ਹਰ ਵਸਤ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਨਾਜ਼ਰ ਤੇ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕਮਿੱਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਉਸ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੈਵੀ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਤਾਂਘਦਾ ਹੈ, ਸਿੱਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਤੀਬਰ ਕਸਕ ਦਾ ਕਸ਼ਟ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਬਕ ਵਿਚ ਜੀਵ ਦਾ ਭਾਵੁਕ ਪੁੰਜ ਬਣਨਾ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਗਲੇ ਤਬਕ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਤਕ ਲਿਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਬ੍ਰਿਹਾ ਦੀ ਮਾਨੋ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ

ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ "ਸਰਮ" ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਕਰਮ" ਦੇ ਅਰਥ ਭੀ ਦੋ ਸੋਮਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

(ੳ) "ਕਰਮ" ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਕੱਢਦੇ ਹਨ—ਕੰਮ, ਮਜ਼ਦੂਰੀ, ਚਾਕਰੀ, ਅਸਲ, ਕਰਣੀ, ਕਾਰਜ, ਫਰਜ਼, ਧਰਮ, ਡਿਊਟੀ, ਮਿਹਨਤ, ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ, ਭਾਗ, ਕਿਸਮਤ, ਨਸੀਬ, ਪਰਾਲੱਬਧ, ਸੰਸਕਾਰ, ਰਸਮ, ਦੋ ਕਦਮਾਂ ਜਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਵਿੱਥ, ਡੇਢ ਗਜ਼ ਪ੍ਰਮਾਣ।

(ਅ) "ਕਰਮ" ਨੂੰ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ—ਉਦਾਰਤਾ, ਕ੍ਰਿਪਾ, ਮਿਹਰ, ਬਖਸ਼ਸ਼, ਦਯਾ, ਅਨੁਗ੍ਰਹ, ਖਿਮਾਂ, ਆਦਿਕ,

ਪਉੜੀ 37

1. ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ॥
2. ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ॥
3. ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ॥
4. ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ॥
5. ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ॥
6. ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ॥
7. ਨਾ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ॥
8. ਜਿਨ ਕੈ ਰਾਮੁ ਵਸੈ ਮਨ ਮਾਹਿ॥
9. ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ॥
10. ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ 'ਰਾਮੁ' ਜਾਂ 'ਸਚ' ਦੇ ਵੱਸ ਜਾਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦਾ ਉਲੇਖ ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਜੋ ਕੁਝ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੇ ਸਿੱਟੇ ਹਨ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਪਰਮ-ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਭਾਂਤ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ, ਅਨੰਦ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਰਾਂ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਤਤ-ਸਾਰ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ "ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ" ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਗਤ। ਭਗਤੀ ਤੇ ਸੂਰਮਤਾ ਦੇ ਦੋ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਗਤੀ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਤੇ ਸੂਰਮਤਾ ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ। ਉਹ ਅੰਦਰੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮਖ਼ਮੂਰ ਹੈ ਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਸੂਰਮਗਤੀ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ। ਉਸ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸੂਰਮਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਜਦ ਉਸ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਸਭ ਅਜ਼ਮਾਇਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਪਰਖਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ, ਪ੍ਰਚੰਡ ਕੀਤਾ ਤੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਪਕਾਇਆ ਸੀ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਆਚਰਨ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹੁਣ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਪਰਖ ਵਿਚੋਂ ਪਾਸ ਹੋਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਦੈਵੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਦਾ ਭਾਈਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸੂਰਮਤਾ ਆਪੇ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਜਗਤ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਨੋ ਉਹ ਛਾਉਣੀ ਵਿਚ ਸਿਖਲਾਈ ਲੈ ਰਿਹਾ ਰੰਗਰੂਟ ਨਹੀਂ, ਰਣਭੂਮੀ ਵਿਚ ਜੌਹਰ ਦਿਖਾ ਰਿਹਾ ਸੂਰਮਾ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ "ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ" ਵਿਚੋਂ "ਜੋਰੁ" ਦੇ ਅਰਥ ਅਸੀਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜੋ ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਦਰੁਸਤ ਹੈ, ਬਨਿਸਬਤ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ। ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ। ਜਿਹੜੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਮਲ ਦਾ ਦਰਜਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ :

"ਅਮਲ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਲ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਉੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੰਮ ਬਲ ਵਾਲੇ ਹੋਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜੋ ਅਮਲ ਵਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।"

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਕਿੰਤੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਬਲ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਉਸ ਦਾ ਅਮਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਰਮੇ ਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਇਸ ਦੀ ਬਲ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਮਹਾਨ ਅਮਲ ਤਾਂ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬੇਅੰਤ ਬਲ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ

ਵਿਚ ਕਰਮ ਹੁੰਦਾ ਮੰਨਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਮਲ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਕਹਾਂਗੇ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਲੇਖਕ ਹਨ—ਸ. ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਸ. ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ.ਫ਼ੈਸਰ ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ, ਸ੍ਰੀ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ, ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ।

ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਚਾਹੇ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਸਮਾਸ ਵਿਚ 'ਕਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਅਸੀਂ ਮਿਹਰ, ਕਿਰਪਾ, ਆਦਿ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਮਿਹਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਮਿਹਰ-ਮਾਰਗ ਕਹੇ ਤਾਂ ਅਨੁਚਿੱਤ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਭੀ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਮੰਨਿਆ ਸੀ। ਸੱਚ ਖੰਡ ਮਿਹਰ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ। ਫੇਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਕਿਉਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਅਭਿਆਸ ਉਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਇਹ ਸਭ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਭੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤਕ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਉਸ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਭੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਹੱਥ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਹੱਥ ਸਾਫ਼ ਦਿਸਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਿਨ ਵੇਲੇ ਤਾਰੇ ਦਿਸਦੇ ਨਹੀਂ, ਰਾਤ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਦਿਨ ਨੂੰ ਉਹ ਮਿਟ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ, ਓਵੇਂ ਦੇ ਓਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਮਿਹਰ ਦੇ ਤਾਰਿਆਂ ਲਈ ਰਾਤ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਿਹਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ, ਲੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੰਮ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪਹਿਲੋਂ ਭੀ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਮਿਹਰ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਯਕੀਨ ਤਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਹਉਮੈ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਇਹ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੇ ਐਨ ਨਜ਼ਦੀਕ ਆ ਗਈ ਸੀ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਤੇ ਮਿਹਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋਣਾ ਉੱਥੇ ਇਕੱਠੇ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਜਾ ਹਰਿ ਪ੍ਰਭਿ ਕਿਰਪਾ ਧਾਰੀ॥ ਤਾ ਹਉਮੈ ਵਿਚਹੁ ਮਾਰੀ॥(ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 879)

ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਨੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਦੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇੰਨਾ ਵੱਡਾ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸੋਮਾ ਬਾਹਰਲੇ ਮੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਕਈ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗੀ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਿਹਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਰ ਉਹ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰਖ ਸਕੇ। ਸਾਂਖ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਪੁਰੁਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਭੇਦ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਚਿਤਾਰਨਾ ਹੈ; ਇਸੇ ਚਿੰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਅੰਤਿਮ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਸਾਂਖ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਜੋ ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੀਤਾ ਉਸ ਵਿਚ ਭੀ ਮਿਹਰ ਨੂੰ ਥਾਂ ਨਹੀਂ

ਸੀ ਦਿੱਤੀ। ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਯੋਗ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾ, ਲਗਨ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਵਾਲਾ ਯੋਗੀ ਅਵੱਸ਼ ਮੁਕਤੀ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਧਾਰਨਾ, ਧਿਆਨ ਜਾਂ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ, ਕਿਧਰੇ ਭੀ, ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਪਰ ਸਾਂਖ ਦੇ ਵਿਪ੍ਰੀਤ, ਉਸ ਨੇ ਜਦੋਂ ਯੋਗ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਾਣੀਧਾਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਿਆ ਤਾਂ ਮਿਹਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਭੀ ਰਾਹ ਖੁਲ੍ਹ ਗਿਆ। ਯੋਗੀ ਮਨ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉਣ ਲਈ ਕਈ 'ਆਸਰੇ' ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਰਾਹੀਂ ਬਿਰਤੀ ਜੋੜਨੀ ਸਿਖਦਾ ਹੈ। (ਪਾਤੰਜਲੀ, ਯੋਗ ਸੂਤਰ, 1.34) ਕਿਸੇ ਮਨ ਭਾਉਂਦੀ ਵਸਤ ਉੱਤੇ ਬਿਰਤੀ ਟਿਕਾ ਕੇ (1.39) ਆਪਣੀ ਅੰਦਰਲੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਉੱਤੇ (1.36) ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਉੱਤੇ (1.37)। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਨਾਲ ਭੀ ਮਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੋਣੀ ਸੰਭਵ ਮੰਨੀ ਹੈ। (1.23)। ਪਰ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਾਮੂਲੀ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ—ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਜੁਗਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨਾ ਇਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਇਕ ਗੌਣ ਜਿਹੀ ਜੁਗਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਕਈ ਯੋਗੀ ਆਪਣਾ ਉਦੇਸ਼ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰੀ ਸਹਾਇਤਾ ਉਸੇ ਯੋਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ "ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਾਣੀਧਾਨ" ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਯੋਗ ਲਈ ਭੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਦਇਆ ਦੀ ਯਾਚਨਾ ਕਰੇ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਐਸੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਯੋਗੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਈਆਂ ਹੋਰ ਅਭਿਆਸੀਆਂ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀਆਂ ਜੋ ਜੁਗਤੀਆਂ ਅਜ਼ਮਾਈਆਂ ਜਾ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਰੰਗਤ ਵਾਲੀਆਂ ਸਨ ਤੇ ਕੁਝ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਝੁਕਾਵਾਂ ਵਾਲੀਆਂ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੇ ਯੋਗ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ-ਪ੍ਰੇਮ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਾਚਸਪਤੀ ਮਿਸਰਾ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਭਿਕਸ਼ੂ ਨੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਨੇ ਭੀ ਯੋਗ ਦੀ ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ। ਵਿਗਿਆਨ ਭਿਕਸ਼ੂ ਨੇ "ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਿਹਰ" ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਟੀਕਾਕਾਰ, ਨੀਲ ਕੰਠ, ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਯੋਗੀ ਨੂੰ ਇਕ ਮਿਕਨਾਤੀਸ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਦੀ ਅਨੀਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਪਿਛਲੇਰੇ ਯੋਗ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਗਈ— ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਿਹਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਕਾਫੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ।

'ਕਰਮ' ਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਰਥ ਅਪਣਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਬੀ ਅਰਥ ਮਿਹਰ, ਫਜ਼ਲ, ਬਖਸ਼ਸ਼, ਕਿਰਪਾ ਜਾਂ ਦਇਆ ਅਪਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਹੈ— ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ,

ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ, ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ, ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, ਆਦਿਕ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਭੀ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਰਮ ਤੇ ਅਰਥ ਮਿਹਰ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਤਾਂ ਅਮਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਆਇਆ ਸ਼ਬਦ 'ਜਰੁ' ਤੇ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ 'ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ' ਇਸ ਲਈ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅਮਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੇਢੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮਿਹਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਭੀ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੰਡ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਭੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਆਮ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਟਾਵਾਂ ਵਿਦਵਾਨ ਹੀ ਐਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਿਹਰ ਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਅਮਲ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਤਦ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ 'ਜੋਰੁ' ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਜਿੰਨੀ ਭਿੰਨਤਾ 'ਕਰਮ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਹੈ ਓਨੀ ਹੀ 'ਜੋਰੁ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਭੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਜੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਤੇ ਕਈ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ। ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਧਰਮ-ਯੁਧਾਂ ਵਿਚ ਸੂਰਮਤਾ ਦੇ ਜੌਹਰ ਦਿਖਾ ਕੇ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

> *"ਓ ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਾਲਿਓ ਸੂਰਮਿਓ, ਓ ਕਲਗੀਧਰ ਦੇ ਪੁਤਰੋ, ਓ ਨਿਹੰਗੋ।।*
> *ਓ ਗੜਗਜ ਵੀਰੋ, ਓ ਸ਼ਹੀਦੋ, ਓ ਜਾਗਦੀ ਜੋਤੋ, ਓ ਦੇਗ ਤੇਗ ਦੇ ਧਨੀ ਬੀਰੋ,*
> *ਓ ਬਾਰਾਂ ਵੰਨੀ ਸ਼ੁਧ ਖਾਲਸਿਓ, ਤੁਹਾਡੀ ਜੁਗੋ ਜੁਗ ਜੈਕਾਰ।।"*
>
> (ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ. 147)

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਦਸਮ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁਰਾਦ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ 'ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ' ਦੇ ਧਰਮ-ਯੁਧੀ ਕਰਤੱਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਹੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੋਣ। ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਪਿੜ ਵਿਚ ਉਪਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਸਕ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਐਨ ਸਿਰੇ ਉੱਤੇ ਉਹ ਵਿਦਵਾਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸੂਰਮਤਾ ਦੇ ਉਪਕਾਰੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਸਾਧਕ ਹੁਣ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਜੋ 'ਆਪਿ ਜਪੈ ਅਵਰਹ ਨਾਮੁ ਜਪਾਵੈ' ਦਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਣ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> "These men do not forsake the world of their fellow men after having attained to His Grace. On the contrary, they live in the world and try to guide it in accordance with the vision."
>
> (*The Seeker's Path*. p.102)

'ਜੋਰੁ' ਨੂੰ ਗੈਰ-ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਅਰਥਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਰੰਗਤ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਜੋਧੇ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਫਤਹ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸਬੂਤ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦਾ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ 'ਜਦੋਂ' ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਮੇਹਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹਾ ਬਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰ ਉਸ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ।"

(ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ, ਪੰ. 15)

ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ :

(ੳ) *ਜੋ ਜਨ ਲੂਝਹਿ ਮਨੈ ਸਿਉ ਸੇ ਸੂਰੇ ਪਰਧਾਨਾ॥*

(ਮਾਰੂ ਵਾਰ, ਮ. ੩)

(ਅ) *ਨਾਨਕ ਸੋ ਸੂਰਾ ਵਰੀਆਮੁ ਜਿਨਿ ਵਿਚਹੁ ਦੁਸਟੁ ਅਹੰਕਰਣ ਮਾਰਿਆ॥*

(ਵਾਰ ਸਿਰੀਰਾਗ, ਮ. ੩, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ. ਪੰਨਾ 86)

(ੲ) *ਗੁਰਮਤੀ ਸਬਦਿ ਸੂਰੁ ਹੈ ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਜਿਨ੍ਹੀ ਮਾਰਿਆ॥*

(ਵਾਰ ਮਲਾਰ, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ. ਪੰ. 1280)

ਪਰ ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ, ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤਕ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਬਖਸ਼ੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਘਾਲ ਹੁਣ ਥਾਇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਕਰਕੇ ਬਹਾਦਰ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਕ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਰਣ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਰਤੱਵ ਪਾਲਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੀ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਸੂਰਮਤਾ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਜੋਧਿਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਠੀਕ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਹੀ ਛੁਹਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਇਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ, ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਈ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਤਤ ਇਕੋ ਹੈ, ਜੋ ਨਿਰਣਾ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ 'ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨਾ ਕੋਈ ਹੋਰੁ' ਏਕਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਇਆ। ਇਹ ਤੁਕ ਇਕ ਮਨਫ਼ੀ (negative)

ਕਥਨ ਹੈ, ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਭਾਵ ਕਿਸ ਵਸਤ ਦਾ ਹੈ?

ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਤੁਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੋਧਿਆਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਕਈ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਿਛਲੀ ਤੁਕ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ ਦਵੈਤ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਇਹ ਅੰਤਲੇ ਅਰਥ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤਕ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਦਰਜੇ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਜਿਸ ਹਉਮੈ ਨਾਲ ਆਖਰੀ ਮੋਰਚੇ ਲੱਗੇ ਸਨ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਫਤਹ ਲਈ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ ਉਹ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਹਰ ਹਉਮੈ ਜਾਂ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਫਤਹ ਕਰਕੇ ਏਕਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਜਿਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਿੱਧ ਹੈ, ਦੂਜੀ ਵਿਚ ਉਸੇ ਦੀ ਪੁੱਠ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੈਂ-ਭਾਵ ਜਾਂ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸੱਖਣੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਬਹੁਤ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਰਪੂਰਤਾ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ? ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ : (ੳ) ਸ਼ਕਤੀ, (ਅ) ਗਿਆਨ, (ੲ) ਅਨੰਦ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਇਉਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ: 'ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ॥' 'ਭਰਪੂਰ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਭੀ ਉਹ ਇਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਧਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹੁਣ ਰਾਮ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਕਾਸੇ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਭਰਪੂਰਤਾ ਸਾਧਕ ਦੇ ਉਸ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਸਿੱਖਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਉਮੈ ਦੇ ਪਾਏ ਹੋਏ ਦੋਸ਼ ਨਿਕਲੇ ਸਨ ਤੇ ਉਹ ਸ਼ੁਧ ਹੋਈ ਸੀ, ਹੁਣ ਉਸ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚ ਰਾਮ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪਾਰਸ ਦੀ ਛੋਹ ਪਾ ਕੇ ਕੁੰਦਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪੱਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਖੀਵਾ ਕਰੀ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਉਸ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਪਲ ਭਰ ਦੀ ਵੀ ਤੋਟ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੂਠੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਨਕਸ਼ੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਢਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਹਉਮੈ ਦਾ ਅਭਾਵ ਮਾਨੋ ਐਸੀ ਨਿਮਰਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਚੁੱਪ ਚਾਪ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਜੀਉਣ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਮਰਤਾ ਇਥੇ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਦਾਖਲੇ ਦਾ ਪਰਵਾਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਉਸ ਨੂੰ ਜੋ 'ਗਿਆਨ' ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਨਿਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ

ਗਿਆਨ ਇਕ ਨਵੀਂ 'ਹੋਂਦ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ— ਸਾਧਕ ਸੱਚ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਪਾ ਕੇ ਆਪ ਭੀ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤਿਆਂ ਸਾਡਾ ਨੁਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲਾ ਇਲਾਹੀ ਨੂਰ ਸਥਾਈ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭੀ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਚਾਹੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਲਾਹੀ ਰਸ ਦੇ ਝੂਟੇ ਦੇਂਦਾ ਸੀ ਪਰ, ਅੰਦਰਖਾਨੇ, ਆਪਾ-ਭਾਵ ਦੀ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਉਸ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹੀ ਸੀ। ਜਦ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸੁੰਦਰ ਨੂਰ ਦੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਉਸ ਦੇ ਸੁਭਾ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਥ ਸੀ, ਹੁਣ ਇਹ ਵਿਥ ਮਿਟ ਗਈ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧੁਰੇ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਇਕੋ ਸੁਭਾ ਦੇ ਬਣ ਗਏ ਹਨ, ਇਕ ਸੇਧ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਸਾਦਾ ਉਲੇਖ ਇਉਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:

ਨਾ ਓਹੁ ਮਰਤਾ ਨਾ ਹਮ ਡਰਿਆ॥
ਨਾ ਓਹੁ ਬਿਨਸੈ ਨਾ ਹਮ ਕੜਿਆ॥
ਨਾ ਓਹੁ ਨਿਰਧਨੁ ਨਾ ਹਮ ਭੂਖੇ॥
ਨਾ ਓਸੁ ਦੂਖੁ ਨਾ ਹਮ ਕਉ ਦੂਖੇ॥...
ਨਾ ਉਸੁ ਬੰਧਨ ਨਾ ਹਮ ਬਾਧੇ॥
ਨਾ ਉਸੁ ਧੰਧਾ ਨਾ ਹਮ ਧਾਧੇ॥
ਨਾ ਉਸੁ ਮੈਲੁ ਨ ਹਮ ਕਉ ਮੈਲਾ॥
ਓਸੁ ਆਨੰਦੁ ਤ ਹਮ ਸਦ ਕੇਲਾ॥
ਨਾ ਉਸੁ ਸੋਚੁ ਨ ਹਮ ਕਉ ਸੋਚਾ॥
ਨਾ ਉਸੁ ਲੇਪੁ ਨ ਹਮ ਕਉ ਪੋਚਾ॥
ਨਾ ਉਸੁ ਭੂਖ ਨ ਹਮ ਕਉ ਤ੍ਰਿਸਨਾ॥
ਜਾ ਓਹੁ ਨਿਰਮਲੁ ਤਾਂ ਹਮ ਜਚਨਾ॥...
ਨਾਨਕ ਗੁਰਿ ਖੋਏ ਭ੍ਰਮ ਭੰਗਾ॥
ਹਮ ਓਇ ਮਿਲਿ ਹੋਏ ਇਕ ਰੰਗਾ॥ (ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੫, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ. ਪੰਨਾ 391)

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਹਮ' ਤੇ 'ਓਇ' ਦੇ ਦੋ ਧੁਰਿਆਂ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਹ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਗਏ ਤੇ 'ਇਕ ਰੰਗ' ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੱਸ ਕੇ ਸਮਝਾਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣ ਬੇਟੋਕ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਤਮਾ ਅੰਦਰ ਵਹਿਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਹਉਮੈ ਜਾਂ ਰਗੜ (friction) ਮੁੱਕ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਆਪਾ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋਣ ਬਾਅਦ ਦੈਵੀ ਸੰਪਤੀ ਨਾਲ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜੀਉਂਦਾ, ਉਸ ਵਿਚ 'ਰਾਮੁ' ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਨਸ ਤੋਂ ਦੇਵਤਾ (ਜਾਂ

ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ) ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਰਜ ਇਉਂ ਵਰਣਨ ਹੋਏ ਹਨ :

(ੳ) *ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਤਾ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਏ॥*
ਗੁਣ ਸੰਗ੍ਹਿ ਅਉਗਣ ਸਬਦਿ ਜਲਾਏ॥
(ਗਉੜੀ ਮਹਲਾ ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 222)

(ਅ) *ਬਲਿਹਾਰੀ ਗੁਰ ਆਪਣੇ ਦਿਉਹਾੜੀ ਸਦ ਵਾਰ॥*
ਜਿਨਿ ਮਾਣਸ ਤੇ ਦੇਵਤੇ ਕੀਏ ਕਰਤ ਨ ਲਾਗੀ ਵਾਰ॥
(ਆਸਾ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 462)

ਸਾਧਕ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਉਦੇਸ਼ ਦੈਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਲਣਾ ਸੀ ਜੋ ਹੁਣ ਪੂਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਜਾਂ ਪਾਉਣਾ ਹੈ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਰੂਪ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਇਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਸਲ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਹਰਿ ਜਨੁ ਐਸਾ ਚਾਹੀਐ ਜੈਸਾ ਹਰਿ ਹੀ ਹੋਇ॥(ਸਲੋਕ ਕਬੀਰ, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.1372)

ਜਦ ਕੋਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਪ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ 'ਰਾਮੁ' ਦਾ ਰੂਪ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਅਰਥ ਕਦਾਚਿਤ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਹਉਮੈ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਭਰਿਆ ਆਪਾ 'ਰਾਮੁ' ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕਥਨਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਕੋ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਾਮ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਮ ਜਾਂ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ ਰੂਪ ਕਹਿਣਾ ਅਸ਼ੁਧ ਨਹੀਂ :

(ੳ) *ਗੁਰੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮੁ ਪਰਮੇਸਰੁ ਆਪਿ॥* (ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੫, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ. ਪੰ. 387)

(ਅ) *ਗੁਰੁ ਨਾਨਕੁ ਨਾਨਕੁ ਹਰਿ ਸੋਇ॥* (ਗੋਂਡ ਮਹਲਾ ੫, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 865)

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪਏ ਸੋਨੇ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤਿਆ ਸੀ। ਉੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸੋਨੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਵਾਲੇ ਖੋਟ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸੇ ਅਲੰਕਾਰ ਤੋਂ ਫੇਰ ਕੰਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਉਸ ਸੋਨੇ ਦੇ ਅੱਗ ਦਾ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਣ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ। ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਮੱਘ ਰਿਹਾ ਸ਼ੁੱਧ ਸੋਨਾ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਆਤਮਾ ਦਾ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਠੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਉਲੀਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾਵੇ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਦ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਦ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਮੀਂਹ ਵਸੇਗਾ। ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਦੈਵੀ ਰੰਗਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰੰਗਿਆ ਜਾਣਾ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਰਖ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਨਿਛਾਵਰ ਕਰਨ ਦੀ ਤਤਪਰਤਾ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। 'ਰਾਮੁ' ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਰਾਮੁ' ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੇ ਰਾਮ ਦੇ ਕੁਝ ਗੁਣ ਹੀ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਜੀਉਰੇ ਹਨ, ਸਾਰੇ ਨਹੀਂ। ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਬੇਅੰਤ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਪੰਧ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਮੰਜ਼ਿਲ ਖੜੋਤੀ ਹੋਈ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਦਾ ਚਲੰਤ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦੀ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਜੀਉਰਨ ਦੀ ਭੁੱਖ ਕਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਨਿਤ ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਚਾਹ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵੀ ਉਹ ਅੱਗੇ ਨੂੰ ਤਾਂਘਦਾ ਹੈ, ਹਾਲੇ ਭੀ ਪਾਂਧੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੋ ਬੇਅੰਤ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਹੀ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਰਾਮੁ' ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਾਧਕਾਂ ਬਾਰੇ ਇਕ ਹੋਰ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਦੱਸੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਈ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ। ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਗੁੱਝਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀ ਹੈ? ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪ ਇਕ-ਵਚਨ ਹੈ ਪਰ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਨੇਕ ਭਗਤ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦਾ ਹੀ ਬਹੁਵਚਨ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵੱਖਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਕ-ਵਚਨ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਨਾਵਾਂ, ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਜੀਅ ਇਸ ਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਅੰਗ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ—ਸਿੱਧਾਂ, ਬੁੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ, ਨਰਿੰਦਾਂ, ਸੇਵਕਾਂ ਸਮੇਤ ਹਰ ਖੰਡ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਹੈ।

ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਦੋ ਅੰਗ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ? ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਾਮ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤ ਝਲਕ ਮਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਭਗਤ 'ਸਚੇ' ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਉਣ ਕਰਕੇ ਆਨੰਦਿਤ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਰਾਮ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ ਜਾਂ ਭਗਤ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਬਹੁਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਅਜੀਬ ਲੱਗੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾਪਦੀ। ਪਰ ਜੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਦੇਖੋ ਤਾਂ ਕਿ ਕਿਤੇ ਅਜਿਹੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਜ਼ਰ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੇ ਟੀਕੇ ਵਿਚ :

"ਸਾਧਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਸਭ ਭਗਤ ਜਨ ਬੈਠੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸਤਿ ਸਰੂਪ ਭਗਵਾਨ ਸਦਾ ਵਸਦਾ ਹੈ।" (ਜਪੁਜੀ, ਪੰ. 95)

ਇਥੇ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਮੰਨਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸਭ ਭਗਤ' ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ 'ਸਾਧਕ' ਦਾ ਬਹੁਵਚਨ ਨਹੀਂ। 'ਸਭ ਭਗਤ' 'ਸਾਧਕ' ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਭੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੈਠਾ। ਫੇਰ ਇਹ ਭਗਵਾਨ

ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭੀ ਵਸਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਭਗਤ ਕੌਣ ਹਨ? ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਕਈ ਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ :

"ਉੱਥੇ ਅਨੇਕ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਹੋਣਗੇ।" (ਉਹੀ)

ਅਨੇਕਾਂ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਪੰਥਾਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨੂੰ 'ਕੇ ਲੋਅ' ਤੋਂ ਸੁਝਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਹੈ। ਸਭ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਲੋਅ' ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਅ ਨੂੰ 'ਦੇਸ਼' ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਭਵਨ'। ਸ. ਗੁਰਸਰਨ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਇਸ ਨੂੰ 'Climate' ਦਾ ਸੂਚਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਤੇ ਜਸਟਿਸ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ' Planet' ਦਾ। ਕਈ ਇਸ ਦੇ ਸਮੂਹਵਾਦੀ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਟਰੰਪ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ 'Communities' ਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ ਦੇ 'Congregations'। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਜੀ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਜਾਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਫੁਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਦਾ ਦਰਜਾ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਦਾ ਆਦਿ ਅੰਤ ਥਿਤ ਨ ਵਾਰੁ ਨ ਮਾਹੁ ਲਿਖਾਇਆ॥
ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਸਚੁ ਖੰਡ ਹੈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਗੁਰੁ ਸ਼ਬਦ ਵਸਾਇਆ॥

ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜੁੜੀ ਕੋਈ ਸੰਗਤਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕਹਾਉਣ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਜਦ ਤਕ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਤਿਸੰਗੀ ਇਕ-ਜੋਤਿ ਨਾ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੋਣ। ਸੰਸਾਰੀ ਸਤਿਸੰਗੀ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਉੱਤਮ ਦਰਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਉਹ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ-ਜੋਤਿ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਸੋ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕਹਾਉਣ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਕੋਈ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਜਿਸ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਭਾਗ ਗਿਣਨਾ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹੋਵੇ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚ ਮਾਮੂਲੀ ਫਰਕ ਹੈ, ਤਦੇ ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਅਨੁਭਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸੰਗਤ ਅਨੰਦ ਦੀ ਸ਼ਰਤ। ਇਕ ਸਪੇਨੀ ਈਸਾਈ ਲੇਖਕ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਰਸ਼ੀ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਕਿਹਾ ਹੈ :

"The commerce with all the saints—that is to say the eternal human society...The commerce with all the saints was...essential to the content of eternal happiness...Heaven, then, so it is believed by many, is society, a more perfect society than that of this world; it is human society fused into a person." (Miguel De Unamuno, *Tragic Sense of Life*, Tr. J. E Crawford Flitch, 1954, pp. 253-54).

ਜਦ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਤਿਸੰਗ ਦਾ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਜੁੜਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ

ਜਾਂਦਾ, ਤਾਂ ਇਕ ਅਰਸ਼ੀ ਸਤਿਸੰਗ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀ ਜੋਤਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸੰਗਤ ਮਾਣ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਤਸੱਵਰ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸੇਧ ਫੜ ਕੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਤਿਸੰਗਾਂ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਕ ਦਿਲ-ਲੁਭਾਊ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਜੋਤਿ ਕੇਵਲ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਹ ਮਹਾਨ ਸਮਾਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭੀ ਵਿਅਕਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਭੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਖਾਲਸਾ ਸਾਜਣ ਲਗਿਆਂ ਇਸੇ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਈਸਾਈ ਲੇਖਕ ਦੀ ਟੂਕ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਕਿ ਅਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਰਸ਼ੀ ਸਤਿਸੰਗ ਦਾ ਜੋ ਕਿਆਸ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਹਜਰਤ ਈਸਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਹੈ ਭੀ ਸੁਭਾਵਿਕ। ਜੇ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਮੁਸਲਮਾਨ ਚਿੰਤਕ ਬਣਾਉਣਗੇ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਸਥਾਨ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਦੇਣਗੇ। ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਵਾਲੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈਣਗੇ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ ਇਕ ਥਾਂ ਅਜਿਹਾ ਚਿੱਤਰ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਵਿਚ ਦਸ ਗੁਰੂ ਸਜਾਏ ਹਨ ਜੋ ਫੇਰ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ :

ਸਚਖੰਡ ਦਾ ਤੇਜ ਲਹਿਰੇ ਮਾਰਦਾ। ਦੇ ਕੇ ਝਲਕ ਅਨੂਪ ਝਲਕਯਾ ਐਕੁਰਾਂ।
ਝੱਲਯਾ ਜਾਏ ਨ ਤੇਜ ਡਿਠਾ ਜਾਏ ਨਾ। ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ੋਂ ਹੋਰ ਵਡਾ ਨਿਕਲਦਾ।
ਤੇਜੋ ਤੇਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਮਡੀ ਆਂਵਦਾ। ਅੰਤ ਤੇਜ ਦਾ ਤੇਜ ਝਲਕਾਂ ਮਾਰ ਕੇ।
ਚਮਤਕਾਰ ਚਮਕਾਰ ਕੇ ਲਿਸ਼ਕਿਆ। ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਦਿਖਲਾਇ ਅਚਰਜ ਰੂਪ ਏ:
ਤਖਤ ਇਕ ਤੇਜ ਸਰੂਪ ਉਸ ਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਦਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਆਪ ਸਤਿਗੁਰ ਸੋਹਿਣੇ।
ਤੇਜੋ ਤੇਜ ਵਧੀਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਕੇ, ਗਯਾਨ ਤੇਜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਰੂਪ ਸੀ।
ਦਿਸਣ ਇਕੋ ਰੂਪ ਪਰ ਦਸ ਭਾਸਦੇ। (ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ, ਕਾਂਡ 6,212-24)

ਇਹ ਵਰਣਨ ਬੜਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਭੀ ਸਾਡੀ ਟਿੱਪਣੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਸੁੱਝਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ, ਬਨਿਸਬਤ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੇਵਲ 'ਭਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਉਸ ਤੋਂ ਦਸਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਸੁਝਾ ਲੈਣਗੇ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਸਿੱਖ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦਾ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜੋ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਦਸ ਗੁਰੂ ਇਕੋ ਰੂਪ ਦਿਸਦੇ ਹਨ । ਇਹ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਪੇਨੀ ਲੇਖਕ ਦੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੇ ਸਮਾਜ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਕਦੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਦੇ ਇਕ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਨੂੰ ਤੇ ਕਦੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜੋ ਭਗਤ ਸਜੇ ਹੋਏ

ਹਨ, ਉਹ ਉਥੇ ਕੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ? ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਸੱਚੇ ਨੂੰ ਵਸਾ ਕੇ ਅਨੰਦ ਮਾਣ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨ ਵਿਚ ਉਹ ਹੀ ਵੱਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਅਵੱਸ਼ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇਖ ਕੇ ਉਪਜਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਭਗਤ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦੇ, ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਉਂਦੇ ਤੇ ਅਨੰਦਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਅੰਸ਼ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ 'ਸਰਮ' ਤੇ ਤਪੱਸਿਆ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਲੜ ਫੜ ਕੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਦੇ ਵਿਜੋਗ ਭਾਵਾਂ ਤਕ ਪੁਜ ਗਏ ਸਾਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਉਸ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਉਪਜ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਸੰਜੋਗ ਤੇ ਵਿਜੋਗ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਵਿਜੋਗ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਬਿਨਾਂ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਨੰਦ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਵੱਧ ਹੈ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗ ਵੱਧ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਵਿਜੋਗ ਖੂਬ ਵਾਰੀ ਵਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਸਥਾਈ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਸੂਰਮਤਾ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਰਮ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਉਹ 'ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ' ਹਨ, ਜਗਤ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੁਕ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਖਾ ਕੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਮਸਤੀ ਦੇ ਉਹ ਕਰਮਹੀਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਪ੍ਰੇਮ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਨਿੰਨ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸਬੂਤ ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਪਰਵਿਰਤ ਰਹਿ ਕੇ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਇਹੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਕਰਮ—ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸੁਭਾਵਿਕ ਵਿਕਾਸ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪੱਖ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਦੰਪਤੀ ਦਾ ਘਰੋਗੀ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ— ਨਾਰ-ਭਤਾਰ, ਸ਼ਹੁ-ਸੁਹਾਗਣ, ਕੰਤ-ਨਾਰ, ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਖੁਲ੍ਹ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਲੰਕਾਰ ਘਰੋਗੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ, ਰਾਜਸੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਜਸੀ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਹਾਕਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਆਗਿਆਕਾਰ ਵਿਅਕਤੀ। ਹਾਕਮ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਕਿਤੇ 'ਹੁਕਮੀ'

ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿਤੇ 'ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਕਿਤੇ 'ਸ਼ਾਹ'। ਉਹ ਆਪਣੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਹੁਕਮ ਸਾਦਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੁਕਮਾਂ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਬੰਦੇ ਜਾਂ ਦਾਸ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦੰਪਤੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਵਾਲੇ ਆਮ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਵਰਤੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੀ ਇਕ ਦਰਬਾਰ ਦਾ (ਮੱਧਮ ਜਿਹਾ) ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਦਰਬਾਰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਪਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਜਾਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਜਿਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ਼ਹੁ-ਸੁਹਾਗਣ ਵਾਲੇ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪਾਸੇ ਝੁਕਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਹਨ: 'ਰਾਮੁ' ਤੇ 'ਸੀਤਾ'। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸ਼ਹੁ ਤੇ ਸੁਹਾਗਣ ਦੇ ਤੁੱਲ ਗਿਣ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ:

"In this fourth stage the thoughts, words and deeds of the disciple pivot round the centre of Gods glory, with which they are imbued to their very core Soul force is the indicative characteristic of this realm. The disciples have no desire except the burning desire to love him more and still more and be a living sacrifice at the altar of his love. Their actions are now without the least desire for return. Maddened with love they become the ardent and willing instruments of their beloved's will. Such persons are the Sita chaste and pure, free from fear, with their soul force respledently sparkling" (Chela Ram, *Japji*, p. 118-19)

ਜੇ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਬਦ 'ਸੀਤਾ' ਤੋਂ ਪਵਿੱਤਰ ਨਾਰੀ ਦਾ ਸੁਝਾ ਨਾ ਮਿਲਦਾ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤਿਅੰਤ ਤੀਬਰ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ("burning desire","maddened with love") ਨਾ ਵਰਤਦੇ।

ਸ੍ਰੀ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਭੀ 'ਸੀਤਾ' ਦੇ ਅਰਥ ਸਤਵੰਤੀ ਨਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਰਾਮੁ' ਨਾਲ ਭੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੰਪਤੀ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

"Such persons chaste and virtuous, do not die spritiually and are not deceived by *Maya*. Dwelling in His love, with intellectual purity, the picture of perfection becomes a picture of All pervading Lord, the devotees being united with Divine omniscience."

"The line "*Ram rahia bharpur*", "*tithai Sito sita mahima mah*" has been at times grossly misinterpreted. The word Ram hardly needs any translation, being the name of Ram, used over five thousand times in *Adi-granth* With Ram. follows Sita." (*Guru Nanak and the Logos of Divine Manifestation*, p. 66).

ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਲੇਖਕ 'ਰਾਮੁ' ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਗਿਣਦੇ। 'ਸੀਤਾ' ਨੂੰ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਭਗਤ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਮ ਤੇ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀਆਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਸੌਂਪਦੇ ਹਨ।

'ਰਾਮੁ' ਤੇ 'ਸੀਤਾ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਦੰਪਤੀ ਦੀ ਬਿੰਬਾਬਲੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਹੋਰ ਭੀ ਕਠਿਨ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਅੰਗ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਭੀ ਸੀਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਮ ਦੀ ਸੀਤਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਬਾਰੇ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਡੂੰਘੇ ਹਨ।

ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ 'ਰਾਮੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਮਚੰਦ੍ਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ :

"ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ 'ਰਾਮੁ' ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲੀ ਵੇਰ ਆਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਉਂ ਭੀ ਆਏ ਹਨ ਪਰ 'ਰਾਮੁ' ਸ਼ਬਦ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਹੀ ਆਇਆ ਹੈ। 'ਰਾਮੁ' ਦੀ ਵਿਉਤਪਤੀ ਹੈ : ਅੰਦਰ ਰਮ-ਮਾਣ ਹੋਣ ਵਾਲਾ, ਅੰਦਰ ਧਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ।" (ਜਪੁਜੀ, ਪੰ. 93)

ਜੇ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ 'ਰਾਮੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਕਰਨੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ 'ਸੀਤਾ' ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਕਰਨਾ ਭੀ ਅਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੁੰਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਦ ਦਾ ਅਰਥ 'ਸ਼ੋਭਾ' ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਤਿਥੈ 'ਸੀਤੋ' ਇਹ ਬੜਾ ਕਠਿਨ ਵਾਕ ਹੈ। ਉਥੇ ਸੀਤੀ ਹੋਈ ਸ਼ੋਭਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਬਿਲਕੁਲ ਅਨਸਯੂਤ ਸ਼ੋਭਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਅਲਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।... ਇਥੇ 'ਸੀਤਾ' ਸ਼ਬਦ ਪਰ ਸਲੇਸ਼ ਹੈ। ਰਾਮ ਜੀ ਦੀ, ਪਰਮੇਸਰ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ।"

ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਨੇ 'ਰਾਮੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਪਰਮਾਤਮਾ, 'ਸੀਤਾ' ਦੇ ਸ਼ੋਭਾ ਤੇ 'ਸੀਤੋ' ਦੇ ਸੀਤੀ ਹੋਈ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਸੀਤਾ' ਪਦ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਤਾਂ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਹੀ ਕੀਤੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਉੱਤੇ ਸਲੇਸ਼ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਕੇ ਸ਼ੋਭਾ ਤਕ ਪੁੱਜਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਨਾ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਤੇ ਨਾ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਦਾ ਆਉਣਾ ਸੰਭਵ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ ਜਾਂ ਸ੍ਰੀ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਹੁਤਾ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲਦੇ, ਵੇਦਾਂਤ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ।

ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨਾ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ ਤੇ ਨਾਂ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ

ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ 'ਸੀਤਾ' ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ :

"ਤਿਥੈ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਖੇ ਵਸਣ ਹਾਰੀਆਂ ਰੂਹਾਂ (ਸੀਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਰੂਹਾਂ ਹਨ) ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਵਿਚ ਸੀਤੀਆਂ ਪ੍ਰੋਤੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।" (ਸਚਖੰਡ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ. 32)

ਇਥੇ ਮਹਿਮਾ ਦੇ ਅਰਥ ਸ਼ੋਭਾ ਤੋਂ ਬਹੁਤੇ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਪਰ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨੂੰ ਰੂਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਇਉਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ 'ਸੀਤਾ' ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਅਰਥਾਇਆ ਹੈ। ਤਦ 'ਸੀਤੀਆਂ ਪ੍ਰੋਤੀਆਂ' ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਸੀਤੋ' ਹੈ। ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਨੇ ਭੀ 'ਸੀਤੀ ਹੋਈ' ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਸੀਤੋ' ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੀਤੋ' ਤੇ 'ਸੀਤਾ' ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਰਲਾ ਕੇ 'ਸੀਤਾ ਹੋਇਆ' ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੀ ਦਲੀਲ ਭੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

"ਸੀਤੋ-ਸੀਤਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਸੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰੋਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। (ਨੋਟ—ਇਕੋ ਹੀ ਸ਼ਬਦ 'ਸੀਤਾ' ਦੂਜੀ ਵਾਰੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਖਿਆਲ ਤੇ ਖਾਸ ਵਧੀਕ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਵਾਕੰਸ਼ ਹੋਰ ਭੀ ਹਨ, ਜਿਵੇ :

1. ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ ॥ (ਪਉੜੀ 35)
2. ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ ॥ (ਪਉੜੀ 37)
3. ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨਾ ਅੰਤ ॥ (ਪਉੜੀ 37)

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਤੇ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਝਿਜਕ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਵੈਸ਼ਨਵ ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕਬੂਲ ਕਰਦੇ ਨਹੀਂ ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਦਰਜਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ: "ਤ੍ਰੇਤੇ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਪਰਾਇਣ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਜੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਤਿਬ੍ਰਤ ਤੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੀਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਆਮ ਬੋਲੀ ਨੇ ਮਾਧਵ ਦਾ ਮਾਧੋ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਸੀਤਾ-ਧਵ ਤੋਂ ਸੀਤਾਧਵ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਸੀਤਾਧੋ ਤੇ ਫੇਰ ਸੀਤੋ ਬਣਾਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸੀਤੋ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣਿਆ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ!" (ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ. 57)

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੇ 'ਸੀਤੋ' ਦੇ ਅਰਥ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਕਰਨੇ ਸਾਨੂੰ ਖਿੱਚ ਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਸੀਤਾ-ਧਵ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਲਗ ਸਕਦੇ। ਸਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਉੱਤੇ ਕਠੋਰ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਤਰਾਜ਼ ਸਾਡੀ ਦੱਸੀ ਖਿੱਚ ਵਰਗਾ ਹੀ ਹੈ। ਵੈਸੇ ਉਹ ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਦਾ ਨਾਂ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ :

"To say that Guru Nanak called Sri Ram Chandra by the diminutive and contemptuous name, Seeto, in the meaning of "the husband of Sita" is to betray gross ignorance of Punjabi morphology and to lampoon Guru Nanak, who held the hero and

heroine of Ramayana in the highest respect and whose knowledge of contempoary theological thought and religious literature of Hinduism and Islam is profound and whose literary skill in manipulation of Panjabi language is superb by all standards." (*The Journal of Sikh Studies*)

"ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ" ਤੁਕ ਬਹੁਤ ਔਖੀ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਔਖੀ ਹੈ। ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਜਿੰਨੀ ਭਿੰਨਤਾ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਹੈ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਤੁਕ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਤੁਕਾਂਗ ਕਿਸੇ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹਰ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਜਾਂ ਸੂਝ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲੈਣਾ ਪਿਆ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਹ ਤੁਕਾਂਗ ਫੇਰ ਨਹੀਂ ਆਇਆ।

ਇਸ ਤੁਕ ਬਾਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਤੇ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਖੋਜ-ਪਤ੍ਰਿਕਾ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਲੰਮਾ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਹੋਇਆ ਸੀ। 'ਸੀਤੋ-ਸੀਤਾ' ਦੇ ਅਰਥ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ 'ਸਿਤ ਅਸਿਤ' ਕੀਤੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਲਈ ਸੀ ਠੰਡੇ ਤੇ ਗਰਮ ਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦੁੱਖ ਸੁਖ, ਮਾਨ ਅਪਮਾਨ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨ ਕੇ ਸਾਰੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਸਨ ਕਿ (ਤੀਜੀ ਸਤਰ ਵਾਲੇ 'ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ") ਹੁਣ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੁੱਖ ਤੇ ਸੁਖ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਲੰਮਾ ਚੌੜਾ ਵਿਵਰਨ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪਦ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਸੰਦੇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭੀ ਇਸ ਪਦ ਨੂੰ ਸੀਤਲ ਤੇ ਗਰਮ ਦੇ ਸੰਮਿਲਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸੋਚਿਆ ਸੀ। ਜੇ ਇਹ ਸਮਾਸ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਚੁਕਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਦੇ ਸੰਮਿਲਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਹੁਤ ਅਲਪ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪ ਇਹ ਸਮਾਸ ਘੜਿਆ ਹੋਵੇ ਤੇ ਫੇਰ ਇਸ ਨਾਲ ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਦੇ ਅਰਥ ਜੋੜੇ ਹੋਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਕਰ ਤਾਂ ਸਕਦੇ ਸਨ ਪਰ ਤਦ ਇਹ ਆਸ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਤਕ ਪੁੱਜ ਜਾਣਗੇ। ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਪਦ ਘੜਨਾ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ਕ ਖੁਲ੍ਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਪਦ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚੋਂ ਸਾਫ ਹੋਣ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਦਿੱਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਅਰਥ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਟਪਕਦੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਹੀ ਪਾਠਕ ਨਵੇਂ ਘੜੇ ਪਦ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਸਕੇਗਾ। 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਲੇਖਕ ਨੇ ਠੰਢਾ ਤੇ ਗਰਮ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ

ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਤਕ ਪੁਚਾਉਣਾ ਸੌਖਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਪਹਿਲੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੋਵੇ ਕਿ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਠੰਢਾ ਤੇ ਗਰਮ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕੋਈ ਐਸਾ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਣਗੇ ਜਿਹੜਾ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਦੂਹਰੀ ਦਿੱਕਤ ਵਿਚ ਪਾਵੇ।

ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰਿਗ ਵੇਦ ਦੇ ਇਕ ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਤ (ਸਫ਼ੈਦ) ਤੇ ਅਸਿਤ (ਕਾਲਾ) ਦੋ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸੰਗਮ ਵਿਚ ਜੋ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਦੈਵੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸੁਖ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜੋ ਉਥੇ ਡੁੱਬ ਕੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੋ ਦਰਿਆ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਗੰਗਾ ਤੇ ਜਮਨਾ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗਮ (ਪੰਜਾਬੀ ਜੋੜ) ਪਰਯਾਗ ਜਾਂ ਅਲਾਹਾਬਾਦ ਵਿਚ ਹੈ।

ਵੇਦ ਵਿਚ ਪਰਯਾਗ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਰਦਾਰ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਜਾਂ ਵਡਿਆਈ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਜਾਏ। ਅਸਲ ਸੰਗਮ-ਜੋੜ ਇਥੇ ਹੀ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਜੋੜ ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਮੇਲ, ਅਦਵੰਦ, ਅਭੇਦਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਥੇ ਭੀ ਸਾਡਾ ਓਹੀ ਸ਼ੰਕਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਪਾਠਕ ਪਹਿਲੋਂ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਨੂੰ ਸਿਤ ਅਸਿਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤਕ ਪੁਜਾਵੇਗਾ ਤੇ ਫੇਰ ਆਤਮਿਕ ਅਦਵੰਦ, ਆਦਿਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤਕ? ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਯਕੀਨਨ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਭੁਲੱਈਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਣੇ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਰਹੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਸਰਲ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਝਣ ਦੇ ਹੀ ਸਮਰੱਥ ਸਨ ਜਾਂ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨ ਵਿਚ ਧਾਰ ਕੇ ਹੀ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਪਰ ਲਾਇਕ ਤੇ ਮਿਹਨਤੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਉੱਦਮ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਲੇਖਕ ਵਲੋਂ ਵਰਤੇ ਗਏ ਕਠਿਨ ਪਦਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਮਝ ਆ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਢੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਕਠਿਨ ਪਦਾਂ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਹੋਰ ਕੋਈ ਪਦ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਭਾ ਨਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਐਸੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਜਿਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਨੂੰ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜਾਂ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਦੇ। ਜਿਹੜੇ ਅਰਥ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸੁਝਾਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਜਿਹੇ ਕਠਨ ਪਦ ਦੀ ਆਵਸ਼ੱਕਤਾ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਅਸੀਂ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਪੰਜਵੀਂ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਉਥੇ ਸੀਤਾ ਹੀ ਸੀਤਾ ਭਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਰਾਮ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨੀ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਇਹ ਦਲੀਲ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ :

"ਇਸ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਰ ਕਈ ਪੰਕਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਭਾਵ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

(1) ਅਨਦੋ ਅਨਦੁ ਘਣਾ... (ਪੰਨਾ 452)
(2) ਨਾਮੋ ਨਾਮੁ ਮਿਲੀ... (ਪੰਨਾ 690)
(3) ਨਾਨਕ ਲਾਲੋ ਲਾਲ ਹੈ... (ਪੰਨਾ 1089)

(ਜਪੁ ਨਿਰਨਯ, ਪੰ. 232)

ਇਹ ਤੁਕਾਂ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਵਰਗੇ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਰਥ ਕਾਇਮ ਰਖਦਾ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਮਿਕਦਾਰ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਵਿਚੋਂ 'ਸੀਤੋ' ਕਈ ਸੀਤਾਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਆਦਿ ਦੇ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਅਰਥ ਭੀ ਇਹੀ ਹਨ। ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਹਨ :

"ਏਸ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ, ਰਾਮਰੰਗ ਰਤੀਆਂ ਸੀਤਾ ਜੇਹੀਆਂ ਨਾਰੀਆਂ, ਦੁਖਾਂ ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰ ਕੇ ਸਦਾ ਵਿਗਾਸ ਵਿਚ ਆਏ ਸਦਾ ਸਦਾ ਅਨੰਦ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਭਗਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।" (ਜਪੁ ਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ. 324)

ਇਸ ਵਾਕ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿੱਥ ਹੈ— ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ', ਪੰਜਵੀਂ ਵਿਚ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਤੇ ਨੌਵੀਂ ਵਿਚ 'ਭਗਤ'।

ਜੇ ਅਸੀਂ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਰਾਮ ਰੰਗ ਰਤੀਆਂ ਨਾਰਾਂ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੇ ਭਗਤ ਹਨ ਜਿਹਾ ਕਿ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ 'ਭਗਤ' ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਭੀ ਤੇ 'ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ' ਭੀ। ਇਕੋ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਕਰਮ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਭਿੰਨੀਆਂ ਤੇ ਅਨੰਦਿਤ ਮੂਰਤੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਦੇ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਰਹੇ ਗੁਣ-ਗ੍ਰਾਹੀ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮ-ਯੋਗੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ।

ਅਸੀਂ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨ ਕੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬੇਸ਼ਕ ਸੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਮੁਤਵਾਜ਼ੀ ਅਤੀ

ਸੁੰਦਰ ਅਥਵਾ ਅਕੱਥ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਰੂਪ ਸੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਕ ਰੂਪ ਨਹੀਂ, ਆਤਮਿਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਸੁਰਤਿ', 'ਮਤਿ', ਆਦਿਕ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ, ਨਿਖੇੜੇ ਦੀ ਖਾਤਰ, ਅਸੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਕਹਿ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਆਤਮਿਕ ਰੂਪ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਮਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁਕਾ ਹੈ।

'ਨ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨਾ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ' ਤੁਕ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਇਹ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਪੱਕੇ ਪੈਰਾਂ ਉੱਤੇ ਖੜੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਕਿਸੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਵੱਸ ਹੇਠਾਂ ਡਿਗਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਬਖਸ਼ਸ਼ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਇਹੀ ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਉੱਤੇ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਗ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਖਜ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।

ਪ੍ਰੇਮ ਭਿੰਨੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਪ ਬਿਲਕੁਲ ਭੁਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਕੁਝ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਮੱਲਦਾ। ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਕ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਠਿਨ ਹੈ ਕਿ ਰਾਮ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਰਾਮ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਨੋਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਇੰਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਚੁਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ 'ਆਤਮਾ' ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਤ੍ਰੈਗੁਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਪਵਿਤ੍ਰ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣਾ ਸੰਜੋਗ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸਿਓਂ ਦੇਖਿਆਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣ ਰਹੀ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਓਂ ਦੇਖਿਆਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੀ ਕਹੀਏ ਕਿ ਦੂਹਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਠੀਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਭੀ ਕਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਹੁਣ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦੋ ਧੁਰੇ ਅਨਿਖੜ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਹੜੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰੇਮ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਧੁਰੇ ਹੀ ਮੰਨਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੀ ਹੈ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਜੋ 'ਜੋਰੁ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਜੋੜ' (ਸੰਜੋਗ) ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

'ਜੋਰੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਡੁਬ ਜਾਣਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਭਗਤ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।...ਮੈਂ ਕਈ ਮਿੱਤਰ ਅਜੇਹੇ ਵੇਖੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਡੁਬ ਜਾਣਾ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਰਹੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਰਹੀਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰੀਤ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਆਖ਼ਿਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੋ ਪ੍ਰੀਤ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਫਲ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਦਏਗਾ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਮੁਕਤੀ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਨਿਰਗੁਣ- ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ. 95)

ਕਈ ਹੋਰ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ

ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਆਤਮ ਜ਼ੋਰ ਅਪਾਰ ਹੱਦੋਂ ਲੰਘਿਆ। ਏਥੇ ਕਰਦਾ ਵਾਸ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੜਾ।
ਜੋਧ ਮਹਾਬਲਿ ਸੂਰ ਵਸਦੇ ਏਸ ਥਾਂ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਭਰਪੂਰ ਸਾਂਈ ਆਪ ਸੀ।
ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਤਿ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚੀ ਏਸ ਥਾਂ ਰੂਪ ਅਕੱਥ ਅਪਾਰ ਲਸਦਾ ਦਿੱਸਦਾ।
ਮੌਤ ਨ ਸਕਦੀ ਪਾਇ ਡੇਰਾ ਇਸ ਥਾਂ, ਸੱਚ ਫਿਰੇ ਪਰਧਾਨ ਕਿਹਾ ਨ ਜਾਇ ਜੋ।
ਸਰਗੁਣ ਤੋਂ ਹੈ ਪਾਰ ਮਾਨੋਂ ਲੋਕ ਏ। ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਹੈ ਹੇਠ ਪਹਿਲਾ ਪੈਰ ਏ।
(ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ, ਕਾਂਡ 5, 241-50)

ਪੱਛਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ (Point of juncture) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ

ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥ

ਜੋ ਹੋਵੇ, ਵਜੂਦ, ਸੱਤ, ਯਥਾਰਥ, ਠੀਕ, ਸਹੀ ਗੱਲ, ਨਿਸ਼ਚਾ, ਅਸਲ, ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ, ਬੇਸ਼ਕ, ਨਿਸ਼ੰਗ, ਇਕ ਰਸ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ, ਬ੍ਰਹਮ, ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ, ਪ੍ਰਣਵ, ਸਾਧੂ, ਪੂਜਯ, ਧੀਰਜ ਵਾਲਾ, ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ, ਸਤਯਸਰੂਪ ਕਰਤਾਰ, ਸੱਚ ਬੋਲਣਾ, ਜਿਕੂੰ ਹੋਵੇ ਉਕੂੰ ਕਹਿਣਾ, ਝੂਠ ਜਾਂ ਰਲਾ ਪਾ ਕੇ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਝੂਠ ਦਾ ਅਭਾਵ।

ਪਉੜੀ 37

11. ਸਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ॥
12. ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥
13. ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ॥
14. ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ॥
15. ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ॥
16. ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ॥
17. ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ॥
18. ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰ॥

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ, ਮੁੜ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਖੰਡ, ਮੰਡਲ ਤੇ ਵਰਭੰਡ ਹਨ, ਅਨੇਕ ਲੋਕ ਹਨ ਤੇ ਵੰਨ-ਸਵੰਨੇ ਆਕਾਰ ਹਨ। ਇਹ ਆਕਾਰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਨ? ਇਹ ਵਿਚਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਕਾਰ ਭੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਰਤਾਰ ਤੇ ਕਿਰਤ ਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਕਾਰਾ ਨੂੰ 'ਕਰਿ ਕਰਿ' ਵੇਖਦਾ ਜਾਂ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਰਚੀ ਹੋਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਗੁਪਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਇਸ ਦੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਤੇ ਕਿਸੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਕਿਸੇ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਵੀ ਇਹ ਖੰਡ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ

ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੀਜ ਹੈ, ਜਾਂ ਲੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਇਸ ਲੁਪਤ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਹੀ, ਸ਼ਾਇਦ, 'ਸਚ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗ, ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ, ਬਹੁਤ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਸੱਚ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ। ਸੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਉਸ ਮੂਲ ਨੂੰ ਅਵਿਅਕਤ ਦਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤ ਹੋਏ ਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਰਖੇ ਗਏ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮੱਗਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਨਾ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ।

ਸੱਚ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਮੂਲ ਅਸਲੀਅਤ ਬਾਰੇ ਧਰਮ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਤੇ ਕਥਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਸਿਧਾਂਤ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

'ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ, 'ਗਯਾਨ, ਸਰਮ ਤੇ ਕਰਮ' ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਸਚ ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸਮਝ ਲਈਏ ਤਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਢੁੱਕ ਪਵਾਂਗੇ। (ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ.52)

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸਮਝ ਕੇ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਜਾਂ ਸਰਗੁਣ ਤੋਂ ਕਿਸ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਹੀਂ ਛੋਹੇ। ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਜਾ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਕਹਿ ਕੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਉਸ ਦੇ ਵੱਸਣ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:

(ੳ) "ਸਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਜੋ ਪਉੜੀ 37 ਵਿਚ ਹੈ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ (ਨਿਰਗੁਣ) ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇਵ ਦਾ ਵੱਸਣ-ਥਾਉਂ ਦਸਿਆ ਹੈ। (ਰੂਪ ਸਤਿ ਜਾ ਕਾ ਸਤਿ ਅਸਥਾਨੁ – ਸੁਖਮਨੀ)" (ਪੰ. 52)

(ਅ) "ਸਚਖੰਡ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ, ਤੋਰਦਾ, ਵੀਚਾਰਦਾ, ਵਿਗਸਦਾ ਤੇ ਮਿਹਰਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਨ ਕਰਦਾ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।" (ਪੰ. 53)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਟੂਕਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਿਤ ਹੈ ਕਿ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੱਚ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਿਚ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨਿਵਾਸ ਅਸਥਾਨ ਹੈ—ਸੱਚ, ਨਿਰੰਕਾਰ, ਨਿਰਗੁਣ ਜਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਤੇ ਇਹ ਚਾਰੇ ਪਦ ਇਕੋ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ।

ਗਿਆਨੀ ਉਤਮ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡੀ. ਗਰੀਨਲੀਸ ਨੇ ਭੀ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਮੰਨਿਆ ਹੈ:

(ੳ) "ਨਿਰਗੁਣ ਪਰਮਾਤਮਾ ਭਗਤੋਂ ਕੋ ਅਨੰਦ ਦੇਣੇ ਹੇਤ ਸਚਖੰਡ ਮੇਂ ਅਖੰਡ ਜੋਤ ਸਰੂਪੀ ਮੂਰਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਵਸੇ ਹੈ।"

(ਅ) "He is the absolute Brahman of whom the Hindus

speak, the formless one whose qualities are so far beyond human thought that no word would be imagined to describe them, so we call Him the *Nirguna*, without qualities."

ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਲਈ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਇਸ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵੱਧਦਾ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਾਏ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਭਗਤ, ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਹਾਲੇ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਚੁੱਕਾ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲੇ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਭਗਵਾਨ ਵੱਸਦਾ ਹੈ, ਭਗਤ ਇਥੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ :

"ਇਥੇ ਇਕੋ ਹੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਬਾਅਦ 'ਸੱਚ-ਖੰਡ' ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਸੂਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਇਕੋ ਹੀ ਖੰਡ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕੇਵਲ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਥਾਂ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਭੂਮਿਕਾ ਅਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਸਾਧਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਥੇ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਹੀ ਬੈਠਾ ਹੈ।" (ਜਪੁਜੀ, ਪੰ.95)

ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਜੀ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਦੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਭਗਤ ਪਹੁੰਚਦਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਭਗਤ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤਕ ਹੀ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਟਿਕਦਾ, ਨਾ ਵਖਰੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਕੇ, ਨਾ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ।

"ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹੋ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਤਿਮ ਹੈ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਭਗਤ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋ ਗਿਆ, ਉਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਗਿਆ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਭਗਤ ਦੀ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਰੁਚੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੀ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਭਗਤ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਹੋਵੇ।" (ਉਹੀ)

ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ, ਇਹ ਕੇਵਲ ਭਗਵਾਨ ਦਾ ਵੱਸਣ-ਥਾਉਂ ਹੈ।

ਆਚਾਰੀਆ ਦਾ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡਾਕਟਰ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਏ ਬਗੈਰ ਦੋਵੇਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜਾਂ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦਾ ਹੀ ਖੰਡ ਹੈ, ਸਾਧਕ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਹੀਂ।

ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਾਫੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ

ਕੇਵਲ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ ਖੰਡ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਦੀ ਹੈ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਦਵੰਦਾਂ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਖਾਲੀ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬਾਰੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਤਿ ਹਨ। ਨਿਆਇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ, ਉਹ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਭੀ ਵੰਚਿਤ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਸਚਦਾਨੰਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਅਨੰਦ ਸਭ ਹਨ। ਸਾਂਖ ਤੇ ਯੋਗ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ (ਪੁਰਸ਼) ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਹੋਂਦ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤ ਦਾ ਨਹੀਂ ਉਸ ਦੇ ਆਪੇ ਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਸੋ ਹਰ ਮੱਤ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਸੰਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ, ਕਿ ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਇਕ ਉੱਤਰ ਤਾਂ ਬੜੇ ਸੌਖੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।— ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਇਕ ਹਨ। ਇਸ ਉੱਤਰ ਦੀ ਹੋਰ ਸਰਲ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਵਿਚ ਵਟਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨਿਰਾ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਖੰਡ ਨਹੀਂ, ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਸ਼ਬਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੇ ਦਿੱਤੀ ਟੂਕ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਹੇਠ ਲਿਖਿਆ ਪ੍ਰਸਿਧ ਸਲੋਕ ਯਾਦ ਆਉਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ :

ਸਰਗੁਨ ਨਿਰਗੁਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਆਪਿ॥
ਆਪਨ ਕੀਆ ਨਾਨਕਾ ਆਪੇ ਹੀ ਫਿਰਿ ਜਾਪਿ॥

(ਸੁਖਮਨੀ ਅਸਟ. 21 ਦਾ ਸਲੋਕ)

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਸਲੋਕ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲਗਿਆਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕੀਤਾ ਹੈ :

'ਹੇ ਨਾਨਕ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਪ ਹੀ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ (ਤੇ ਆਪ ਜੀ) ਸਰਗੁਣ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਅਫੁਰ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਹੈ (ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ) ਆਪਣੀ ਰਚੀ ਹੋਈ ਵਿਚ (ਬੈਠ ਕੇ) ਫੇਰ (ਉਹ ਆਪਣਾ) ਜਾਪ ਆਪ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ. 368)

ਜੇ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਪਦ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਕੀ 'ਸੱਚ' ਪਦ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ ਤਾਂ 'ਸਚ' ਪਦ ਅਵੱਸ਼ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਵੇਗਾ। ਪਰ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਐਸੇ ਸੰਕਲਪ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ 'ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ' ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਅਗਿਆਤ ਕਰਤਾ।

"ਏਹ ਅਵਸਥਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ੁਧ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" (ਪੰ. 70)

ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੱਚ' ਨੂੰ 'Absolute' ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਿਆ ਹੈ, ਸ. ਮਿਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'Absolute Truth' ਵਿਚ ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਨੇ 'Absolute Brahman' ਵਿਚ। ਜਿਹੜੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਤੁਰੀਆ ਪਦ, ਚੌਥਾ ਪਦ, ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਭੀ ਇਸੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ (ਜਾਂ ਸਤਿ) ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੋੜੀਏ ਤਾਂ ਪੁਛਿਆ ਜਾਏਗਾ ਕਿ ਕੀ ਸਰਗੁਣ ਅਸਤਿ ਹੈ? ਗੁਰਬਾਣੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਸੱਚ ਤੋਂ ਸੁੰਞੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਇਸ ਹਿਸਾਬ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਸੱਚੇ ਹਨ ਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਹਨ। ਸੋ 'ਸੱਚ' ਤੇ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਤੇ ਤਦ ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਆਕਾਰ ਸਭ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਰੱਖ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਉਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਇਕੱਲੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਤਾ ਕਿਵੇਂ ਲਗਦਾ ਹੈ? ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਵੇਗਾ ਤਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਸ ਖੰਡ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉੱਕਾ ਹੀ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਿਹਾ, ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਭੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗ ਸਕਦਾ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ— ਇਹ ਗੱਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਵੇਗਾ ਤਾਂ ਹੀ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਕੁਝ ਅਰਥ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਅਨਰਵਚਨੀ ਜਾਂ ਅਕੱਥ ਹੈ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਤੇ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿਚ ਐਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਉੱਕਾ ਹੀ ਮਿਟਾ ਚੁੱਕੇ ਹੋਣ। ਡਾਕਟਰ ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕ ਟੂਕ ਦੇਣੀ ਇਥੇ ਪ੍ਰਕਰਣ-ਵੱਸ ਹੋਵੇਗੀ :

"Though the soul sees God and God only and is flooded with His presence, she retains her individuality and is still herself and not the object of her vision. A tendency to escape from oneself into God has been the central motive of some seers of the *Upanishalds*, the Orphic brotherhood in ancient Greece, and some Christian and Sufi mystics. They try to slough off not only their bodies but the personalities and melt their souls into God. But

there is no evidence that any mystic achieved such a goal. In the nature of things, Ramanuj contends, evidence of such absorption into God is impossible. He who has become God cannot return to tell us of his experience; he who narrates his story has not become God."

(*Vedanta, According to Shankar and Ramanuja*, pp. 277-8)

ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਸਕਣ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਖੰਡ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵੱਧ ਹੈ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਘੱਟ ਜਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਬਰਾਬਰ:

"ਪੰਜਵੀਂ ਦਸ਼ਾ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਤੈਅ ਕਰਕੇ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਸਚਿਆਰਥੀ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋ ਕੇ ਸਚੁ ਰੂਪ 'ਹਰਿ ਹਰਿ ਜਨ ਦੁਇ ਏਕ ਹੈ' ਹੋ ਕੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਸਾਕਾਰੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਕਰਦਾ, ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਾ, ਤਰਨ ਤਾਰਨ ਲਈ ਘੋਲ ਕਰਦਾ, ਅਡੋਲ ਹੋ ਕੇ ਅਨੰਦ ਵਿਚ ਯਾਤਰਾ ਪੂਰੀ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" (ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.324)

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਨਿਰੰਕਾਰ ਮੰਡਲ ਵਿਚ' ਨਿਵਾਸ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚਿੱਤਰ 'ਸਾਕਾਰੀ ਸੰਸਾਰ' ਵਿਚ ਦੇਣ ਦਾ ਜੋ ਉਚੇਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਬੜਾ ਕੀਮਤੀ ਲਗਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਮਿਲਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਉਹ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ 'ਭਗਤ ਦੀ ਪੰਜਵੀ ਭੂਮਿਕਾ' ਮੰਨ ਵੀ ਲੈਣ ਤਦ ਭੀ ਇਥੇ ਭਗਤ ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਇਆ ਸਮਝਣਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਖਤਮ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਭਗਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਕਰੇਗਾ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਭਗਤ ਦੀ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਹਰਿ ਹਰਿ ਜਨ ਦੁਇ ਏਕ ਹੈ' ਤੁਕ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਸੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ 'ਹਰਿ' ਤੇ 'ਜਨ' ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ 'ਜਨ' ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਯੋਗ ਦੀ ਕੈਵੱਲਯ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਯਾਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਯੋਗੀ ਨਿਹਕਰਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਅਸੀਂ 'ਹਰਿ' ਤੇ 'ਜਨ' ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਜਨ' ਨਾਲੋਂ 'ਹਰਿ' ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਭੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਜਾਰੀ ਰਖਦੇ ਹਾਂ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਲੱਗਦੇ ਇਹ ਭੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਉਂ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲ

ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਭੀ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਅਰਥਾਤ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨੁਕਤੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਫੇਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਵਲ ਧਿਆਨ ਮੋੜਾਂਗੇ।

ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ ਸਾਧਕ ਤੇ ਯੋਗੀ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੇ ਨਿਹਕਰਮ ਹੋਣ ਦਾ ਜੋ ਭੇਦ ਹੈ, ਉਹ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਨਾਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ 'ਨਾਮ' ਨਾਲ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਰੂਪੀ 'ਨਾਮ' ਅਭਿਆਸ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਡੂੰਘੀ ਵਿਚਾਰ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।

ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਰੂਪੀ 'ਨਾਮ' ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਉਂ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ:

"ਤੂੰ ਵਸਣਾ ਵੇਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਕਿਧਰੇ ਪੜਦੇ ਪਿਛੇ ਪਰ ਤੈਂਡਾ ਲਾਡਲਾ ਪਰੀਪੂਰਨ-ਪੁਤ (ਨਾਮ) ਨਚਦਾ ਈ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਵਿਚ ਮੇਖਲੀ ਲਾਈ, ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ ਬੁਣਦਾ, ਅਨੋਖੜੇ ਬਾਗ਼ ਤੇ ਫੁਲਕਾਰੀਆਂ ਉਣਦਾ ਤੇ ਵਿਚ ਸਸ, ਸੂਰ ਤੇ ਗੈਣਾਰੇ ਪਾਂਦਾ, ਸੱਤ ਨਦੀਆਂ ਵਗਾਂਦਾ ...ਹਾਂ ਏਹੀ ਈ ਤੇਰਾ ਕਾਰਕੁਨ ਪੁਤ, 'ਵਿਸ਼ਵ ਕਰਮਨ', ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਘਾੜਾ। ਪਰ ਜੋ ਕੁਝ ਉਹ ਘੜਦਾ ਏ, ਤੈਂਡੇ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ, ਤੈਂਡੀ ਹੀ ਸੈਨਤ, ਤੈਂਡੀ ਹੀ ਵਿਉਂਤ, ਤੈਂਡੀ ਹੀ ਦਸੀ ਹੋਈ ਜੁਗਤ ਨਾਲ।" (ਪਿਛਲਾ ਹਵਾਲਾ, 163)

ਇਥੇ ਸਾਫ਼ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪੁਤ 'ਨਾਮ' ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਮ ਬਾਬਤ ਤਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ:

(ੳ) ਇਹ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਹੈ ('ਵਿਸ਼ਵ ਕਰਮਨ')
(ਅ) ਇਹ ਨਾਮ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ('ਤੈਂਡਾ ਹੁਕਮ')
(ੲ) ਇਹ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ('ਪਰੀਪੂਰਨ')

ਜੇ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਉਹ ਸਿੱਧੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ, ਉਸ ਦੇ ਪੁੱਤ 'ਨਾਮ' ਰਾਹੀ ਹੋ ਰਹੀਂ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਨਾਮ ਦਾ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਵਾਲਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ ਤੇ ਨਾਮ ਸਰਗੁਣ।

ਨਾਮ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰੀ ਨਾਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰ ਤੇ ਸੰਭਾਲਣਹਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

(ੳ) *ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਸਗਲੇ ਜੰਤ॥ ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ॥...*
ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਆਗਾਸ ਪਾਤਾਲ॥ ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਸਗਲ ਆਕਾਰ॥
(ਸੁਖਮਨੀ, 16-5)

(ਅ) *ਜੇਤਾ ਕੀਤਾ ਤੇਤਾ ਨਾਉ॥ ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਨਾਹੀ ਕੋ ਥਾਉ॥*
(ਜਪੁਜੀ, ਪਉੜੀ 19)

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਨਾਮ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਉਹ ਤ੍ਰਿੰਨ-ਪੱਖੀ ਸੰਬੰਧ ਵਰਣਨ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ :

ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ॥
ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ ਕਰਿ ਆਸਣੁ ਡਿਠੋ ਚਾਉ॥ (ਗੁ. ਗ੍ਰੰ. ਪੰ. 463)

ਇਥੇ ਅਸੀਂ 'ਆਪੁ' ਨੂੰ ਜੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਪਹਿਲੇ 'ਨਾਉ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਫੇਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ। ਨਿਰੰਕਾਰ, ਨਾਮ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਤੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤ੍ਰਿੰਨ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਸਿੱਧਾ 'ਆਪੁ' ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਹੈ :

(ੳ) *ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਜਗਤੁ ਉਪਾਇ ਕੈ ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਧੰਧੈ ਲਾਇਆ॥*
(ਵਾਰ ਮਾਝ ਮਹਲਾ ੧, ਗੁ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 138)

(ਅ) *ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰੁ ਉਪਾਇਆ॥ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਹੁਕਮਿ ਬਣਾਇਆ॥*
(ਮਾਰੂ ਮਹਲਾ ੩, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1065)

ਪਰ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ 'ਨਾਮ' ਜਾਂ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਰਚਨਹਾਰ ਦਾ ਸੂਚਕ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਟਾਵੇਂ ਹਵਾਲੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੀਮਤੀ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਬਾਰੇ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ ਪਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੇਲੇ ਇਹ ਵੇਰਵਾ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਦਰਪੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਸਰਗੁਣ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕਰਤਾ 'ਨਾਮ' ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਨਾਮ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਨਾਮ' ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ :

(ੳ) *ਉਤਪਤਿ ਪਰਲਉ ਸਬਦੇ ਹੋਵੈ॥ ਸਬਦੇ ਹੀ ਫਿਰਿ ਓਪਤਿ ਹੋਵੈ॥*
(ਮਾਝ ਮਹਲਾ ੩, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 117)

(ਅ) *ਏਕੋ ਸਬਦੁ ਏਕੋ ਪ੍ਰਭੁ ਵਰਤੈ ਸਭ ਏਕਸੁ ਤੇ ਉਤਪਤਿ ਚਲੈ॥*
(ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਮਹਲਾ ੩, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1334)

(ੲ) *ਜਿਨਿ ਜਗੁ ਸਿਰਜਿ ਸਮਾਇਆ ਸੋ ਸਾਹਿਬੁ ਕੁਦਰਤਿ ਜਾਣੋਵਾ॥*
ਸਚੜਾ ਦੂਰਿ ਨ ਭਾਲੀਐ ਘਟਿ ਘਟਿ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣੋਵਾ॥
ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣਹੁ ਦੂਰਿ ਨ ਜਾਣਹੁ ਜਿਨਿ ਏਹ ਰਚਨਾ ਰਾਚੀ॥
(ਵਡਹੰਸੁ ਮਹਲਾ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 581)

ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਆਏ 'ਸ਼ਬਦੁ' ਬਾਰੇ "ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਵਿਚ ਇਹ ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

"ਨਾਮ ਵਾਂਕਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਭੀ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ॥"
(ਪੰ. 581)

ਇਸ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕਈ ਥਾਂ ਅਖਰ, ਨਾਦ ਜਾਂ ਕਵਾਉ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ:

(ੳ) *ਬਾਵਨ ਅਛਰ ਲੋਕ ਤ੍ਰੈ ਸਭੁ ਕਛੁ ਇਨ ਹੀ ਮਾਹਿ॥*
ਏ ਅਖਰ ਖਿਰ ਜਾਹਿਗੇ ਓਇ ਅਖਰ ਇਨ ਮਹਿ ਨਾਹਿ॥
(ਗਉੜੀ ਕਬੀਰ, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ. ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰ. 340)

(ਅ) *ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ॥* (ਜਪੁਜੀ, ਪਉੜੀ 16)

'ਓਅੰਕਾਰ' ਦੀ ਧੁਨਿ ਇਸੇ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰੀ ਹਸਤੀਆਂ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਦਰੁਸਤ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਅਗਲੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਅਗਲੇ ਪੰਜ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਨ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਛੁਟ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਐਸੇ ਕਰਤੱਵ ਵੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸਚਰਜ-ਜਨਕ ਹਨ :

(ੳ) *ਨਿਰੰਕਾਰੁ ਨਾਨਕ ਦੇਉ ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰ ਬਣਾਇਆ।*
(ਵਾਰ 24.25)

(ਅ) *ਗੁਰੁ ਅਰਜਨ ਸਚੁ ਸਿਰਜਣਹਾਰਾ।* (ਵਾਰ 24.18)

(ੲ) *ਹਰਖਹੁ ਸੋਗਹੁ ਬਾਹਰਾ ਹਰਣ ਭਰਣ ਸਮਰਥੁ ਸਰੰਦਾ।...*
ਗੁਰ ਗੋਵਿੰਦੁ ਗੋਵਿੰਦੁ ਗੁਰੁ ਹਰਿਗੋਵਿੰਦੁ ਸਦਾ ਵਿਗਸੰਦਾ।
(ਵਾਰ 24.21.4)

(ਸ) *ਓਅੰਕਾਰ ਆਕਾਰ ਜਿਸੁ ਸਤਿਗੁਰ ਪੁਰਖੁ ਸਿਰੰਦਾ ਹੋਈ।*
(ਵਾਰ 40.12.1)

(ਹ) *ਧੰਨੁ ਧੰਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰੁ ਬਣਾਇਆ।*
(ਵਾਰ 6.16.1)

ਅਜਿਹੇ ਕਰਤਾਰੀ ਕਰਤੱਵ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਆਇਆ ਕੋਈ ਉੱਚੇ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਡਾਕਟਰ ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਣਨ ਨੇ ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ :

"Badaryana, after stating the almost infinite power and knowledge which will come to the liberated soul after the

attainment of release, makes the observation that, nevertheless, none will get the power of creating, ruling and destroying the universe, since that belongs to God alone. This is consistent with the view of Madhav, who admit that it is impossible for the subordinate souls to acquire the infinite power and independence of God."

ਇਹ 'ਨਾਨਕ ਦੇਉ' ਜਾਂ 'ਸਤਿਗੁਰ ਪੁਰਖੁ' ਕੌਣ ਹੈ? ਯਕੀਨਨ ਇਹ ਇਕ ਸੀਮਤ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਮੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਸੀਮਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੂੰ 'ਆਦਿ ਅੰਤ ਥਿਰੁ' ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਗੁਰਾਂ ਗੁਰੂ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪੁਰਖੁ ਆਦਿ ਅੰਤਿ ਥਿਰੁ ਗੁਰੂ ਰਹਾਸੀ। (ਵਾਰ 40.21.9)

ਕਿਸੇ ਦੇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ 'ਆਦਿ ਅੰਤ ਥਿਰੁ' ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਕ ਥਾਂ ਇਸ ਅਟੱਲ ਗੁਰੂ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ ਸਬਦ' ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ (40.21.7)। ਇਹ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਉਹ ਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਨੇ ਉਚਾਰਨ ਕੀਤੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਸਤਿਗੁਰੂ ਜਾਂ ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ 'ਜੋਤਿ' ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਭਾਈ ਲਹਿਣੇ ਨੂੰ ਗੱਦੀ ਦਿੱਤੀ ਤਾਂ ਦੋਵੇਂ ਗੁਰੂ ਇਕ-ਜੋਤਿ ਹੋ ਗਏ। ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਸੀ ਓਹੋ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਹੁੰਚੀ, ਮਾਨੋ ਉਸ ਜੋਤਿ ਨੇ ਨਵੀਂ ਕਾਇਆ ਧਾਰ ਲਈ :

ਮਾਰਿਆ ਸਿਕਾ ਜਗਤਿ ਵਿਚਿ ਨਾਨਕ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥੁ ਚਲਾਇਆ।
ਥਾਪਿਆ ਲਹਿਣਾ ਜੀਵਦੇ ਗੁਰਿਆਈ ਸਿਰਿ ਛਤ੍ਰ ਫਿਰਾਇਆ।
ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਮਿਲਾਇਕੈ ਸਤਿਗੁਰ ਨਾਨਕ ਰੂਪ ਵਟਾਇਆ।
ਲਖਿ ਨ ਕੋਈ ਸਕਈ ਆਚਰਜੇ ਆਚਰਜ ਦਿਖਾਇਆ।
ਕਾਇਆ ਪਲਟਿ ਸਰੂਪ ਬਣਾਇਆ। (ਵਾਰ 1.45.4-8)

ਇਹੋ ਜੋਤਿ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਜਾ ਸਮਾਈ। ਜਦ ਛੇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਪੁਛਿਆ ਕਿ ਇਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਹੋਰ ਕਿੰਨੇ ਜਾਮੇ ਧਾਰੇਗੀ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਬੜਾ ਡੂੰਘਾ ਤੇ ਭਾਵ-ਪੂਰਿਤ ਸੀ :

ਜੁਗਿ ਜੁਗਿ ਸਤਿਗੁਰ ਧਰੇ ਅਵਤਾਰੀ। (1.48.4)

ਜਿਹੜਾ ਸਤਿਗੁਰੂ ਅਨੇਕ ਜੁਗਾਂ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਖੁਦ ਦੇਸ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਸੋ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ—ਇਕ ਸਦੀਵੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ, ਦੂਜਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗੁਰੂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਨਿਰੰਕਾਰ ਗੁਰੂ' ਜਾਂ

'ਗੁਰ ਸਬਦ' ਭੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਜਦ 'ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਨਕ ਦੇਉ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸੇ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਹਸਤੀ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੋਤਿ, ਸਬਦ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਗੁਰੂ ਹੀ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ—ਗੁਰੂ ਤੇ ਕਰਤਾਰ—ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਉਚਿਤ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਮੰਨ ਆਏ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਟੱਲ ਸਤਿਗੁਰੂ, ਗੁਰ-ਜੋਤਿ, ਗੁਰ-ਸਬਦ ਜਾਂ (ਅਰਸ਼ੀ) ਨਾਮ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਰਾਏ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸੇ ਅਟੱਲ ਤੇ ਅਰਸ਼ੀ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਇਸੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਕੇਵਲ ਦਸਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਹੀ ਸਾਂਝੀ ਜੋਤਿ ਨਹੀਂ, ਅਨੇਕ ਜੁਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਭੀ ਸਾਂਝੀ ਜੋਤਿ ਹੈ (ਜੁਗਿ ਜੁਗਿ ਸਤਿਗੁਰ ਧਰੇ ਅਵਤਾਰੀ)। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਫਰਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਸਾਨੂੰ ਕਠਿਨ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਮਤਾਂ, ਦੇਸਾਂ ਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੰਨਗੀ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਿੰਨ-ਅਭਿੰਨ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਕੋ 'ਗੁਰ-ਜੋਤਿ' ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਦੈਵੀ ਉਤਰਾਈ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸੋਮਾ ਇਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਹੈ। ਜਦ ਕੋਈ ਉੱਤਮ ਸਾਧਕ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਭੀ ਇਸੇ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਵਿਚ ਜਾ ਲੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਤਾਂ ਅਵਤਾਰ ਹੀ ਇਸੇ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਗੁਰੂ-ਪਦ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਗਏ, ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਗਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੀ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਪੁੱਜੀਆਂ ਬਖਸ਼ੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵਰਕ ਅਸੀਂ ਇਉਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨਿਰੋਲ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਸਚਿਆਰਾ ਪਦਵੀ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਸਹਿਜ-ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਲ ਬਰੰਟਨ ਨੇ ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਇਉਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ:

"Thus what the mystic regards as the final achievement of his task is regarded by the sage as only the half completion of his own. And where the mystic feels, he thoroughly understands. The sages who have gone looked within self in the quest of abiding reality rather than fitful experience, of final truth rather than emotional satisfaction, and above all in completion rather than in

comencement of their examination of the world—hence they alone found be genuine goal. And because they did not flee as did mystics from the vexing problem of the world, they solved that too at the same startling moment that the self was understood. That rare instant of all-embracing comprehension in the depth of thought-filled mystic trance was the culminating point in the pyramid of their philosophical endeavour. It was called by the sages, "the lightning flash" for it moved across the filed of consciousness with the tremendous speed of a stroke of lightining."

(*The Hidden Teaching Beyond, Yoga,* p. 175-6)

ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਤਾਂ-ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਸਹੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ। ਸਭ ਸਮਿਆਂ ਤੇ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਇਸ ਜੋਤਿ ਦੇ ਵਾਰਿਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਇਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਮਹਾਨ ਉਪਦੇਸ਼ਕਾਂ, ਛੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰਾਂ, ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਅਰਸ਼ੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਫਰਸ਼ੀ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਦਰਸਾਇਆ ਲੱਗਦਾ ਹੈ :

ਛਿਅ ਘਰ ਛਿਅ ਗੁਰ ਛਿਅ ਉਪਦੇਸ॥ ਗੁਰ ਗੁਰ ਏਕੋ ਵੇਸ ਅਨੇਕ॥
ਬਾਬਾ ਜੈ ਘਰਿ ਕਰਤੇ ਕੀਰਤਿ ਹੋਇ॥ ਸੋ ਘਰੁ ਰਾਖੁ ਵਡਾਈ ਤੋਇ॥

(ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.12)

ਇਹ ਜੋਤਿ ਸਦਾ ਅਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ, ਅਵਤਾਰ ਜਾਂ ਪੈਗੰਬਰ ਇਸੇ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਸਬਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਜੋਤਿ' ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਹੋਈ ਮੰਨਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਈ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਇਕ ਨੂਰ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਦਸਿਆ ਹੈ।

ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਮਝਣੀ ਚਾਹੀਏ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਇਕੋ ਹੈ—'ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ'। ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹੈ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਰਾਹੀਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼—ਸਚਿਆਰ ਪਦਵੀ—ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਲਈਏ ਕਿ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੋਵੇਂ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਨ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਅਸ਼ੁਧ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਜਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਉਸ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗੁਰੂਆਂ, ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ, ਪੈਗੰਬਰਾਂ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸੇਧ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਟੀਚਾ ਵੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੈ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ

ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਟੀਚੇ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜੇ। ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਰਾਹ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਉਹ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਅਗਵਾਈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨਾਂ ਖੰਡਾਂ ਤਕ ਇਹ ਅਗਵਾਈ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅੱਗੋਂ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਸਬਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ, ਖੁਦ-ਬਖੁਦ, ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੋਵੇਂ ਮਿਹਰ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ, ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ-ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਭ ਮਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਪ੍ਰਜਵਲਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਕ ਟੂਕ ਬਹੁਤ ਦਿਲਚਸਪ ਹੈ : 'ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੀ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੋਲੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਜਿਸ ਦੇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਬੋਲੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੋਂ ਦੇ ਸਥਾਨਕ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਲਈ ਹੀ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਮਾਨਵੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਇਕੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਜਿਹੜੇ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਸ 'ਜੋਤਿ' ਦਾ ਮੰਤਵ ਵੀ ਸਦਾ ਇਕੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਜੋਤਿ ਦਾ ਤਮਾਸ਼ਾ ਅਨੇਕਾਂ ਜਨਮਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੋਤਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੰਗਾ ਤਟ ਤੇ ਜਨਮ ਲਿਆ, ਜਮਨਾ ਤਟ ਤੇ ਬਿਰਾਜੇ ਤੇ ਗੁਦਾਵਰੀ ਤਟ ਤੇ ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਸਮਾਏ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਦਰਿਆ ਭਾਰਤੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਤਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੋਤਿ ਨੇ ਹੀ ਸਾਰਾ ਤਮਾਸ਼ਾ ਸੁਣਾਇਆ। 'ਚੰਡੀ' ਵੀ ਇਸੇ ਜੋਤਿ-ਸਰੂਪ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੀ। ਰਾਮ ਜੀ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ, ਮੀਰ ਮਹਿੰਦੀ, ਬੁੱਧ ਆਦਿ ਸਭ ਇਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਕਥਨ ਵਿਚਾਰਨਾ ਹੈ।

ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਨੇ—

ਸਰਬ ਕਾਲ ਸਾਧ ਉਬਾਰੇ। ਦੁਖ ਦੇ ਕੈ ਦੋਖੀ ਸਭ ਮਾਰੇ।
ਅਦਭੁਤਿ ਗਤਿ ਭਗਤਨ ਦਿਖਰਾਈ। ਸਭ ਸੰਕਟ ਤੇ ਲਏ ਬਚਾਈ।

(ਬਚਿਤਰ ਨਾਟਕ-14)

ਇਹ ਜੋਤਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਉਸੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਦਸਿਆ ਹੈ।...ਇਸ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦਾ ਅੱਗਾ ਪਿੱਛਾ ਕੀ ਹੈ?

ਸਰਬ ਕਾਲ ਹੈ ਪਿਤਾ ਹਮਾਰਾ। ਦੇਬਿ ਕਾਲਕਾ ਮਾਤ ਹਮਾਰਾ। (ਉਹੀ)

ਇਕੋ ਜੋਤਿ ਨੇ 'ਜੋ ਜੋ ਚਰਿਤ ਪੁਰਾਤਣ ਲਹੇ"—ਉਹ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਸੁਣਾ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਚੌਬੀਸ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦਾ ਤਮਾਸ਼ਾ ਹੈ। 'ਜੋਤਿ' ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਲੋਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।" (ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਦਰਪਣ, ਪੰ. 43-44)

ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੋਤਿ ਦੀ

ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਗਾਢ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਥੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। (ਦੇਖੋ 'ਪੁੰਦੀ੍ਕ', ਪੰ. 337-40)

ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਬਾਰੇ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਦੇ ਹਾਂ :

(ੳ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਗੁਰੂ-ਜੋਤਿ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਪੇਖ ਸੱਚ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਹਸਤੀ ਹੈ।

(ਅ) ਇਹ ਅਨੇਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮੱਗਰ ਹੈ।

(ੲ) ਇਸ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਇਕ ਇਕਾਗਰ ਹਸਤੀ ਹੈ।

(ਸ) ਜਦ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਗੁਪਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਹਨ।

(ਹ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇਸ ਕਾਲ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੈ, ਉਹ ਅਟੱਲ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਹੈ।

(ਕ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ, ਹੁਕਮ ਤੇ ਜੋਤਿ ਆਦਿਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖ ਕੇ ਕੱਢੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਤਦ ਪਈ, ਜਦ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਕਹਿਣ ਕੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਥ ਵਿਚ ਲਿਆ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਵੇਦਾਂਤ, ਨਾ ਸਾਂਖ ਤੇ ਨਾ ਨਿਆਇ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰੀ ਗੁਣ ਸੌਂਪਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਭੀ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਧੂ ਰਾਮਸੁਖ ਦਾਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਵੈਸੇ ਤੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕੇ ਸੁਰੂਪ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਪਰ ਸਮਝਣੇ ਕੇ ਲੀਏ ਤੀਨ ਰੂਪ ਬਤਲਾਏ ਜਾਤੇ ਹੈ:

(ੳ) ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ।

(ਅ) ਸਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ। ਔਰ

(ੲ) ਸਗੁਣ ਸਾਕਾਰ (ਹਿੰਦੀ ਪੁਸਤਕ ਭਗਵਤ ਤੱਤਵ, ਪੰ.7-8)

(ਇਹ ਟੂਕ ਡਾਕਟਰ ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ' ਦੇ ਪੰ. 109 ਤੋਂ ਲਈ ਹੈ)।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਅਵਤਾਰ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਈਏ ਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਹੀਂ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸ਼ਬਦ ਦੋ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਹਿੰਦੀ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੇ ਕੌਤਕਾਂ ਦੀ ਮਹਿਮਾ

ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਤੁਲਸੀ ਦਾ "ਰਾਮ ਚਰਿਤ੍ਰ ਮਾਨਸ" ਗ੍ਰੰਥ ਜਾਂ ਸੂਰਦਾਸ ਦਾ "ਸੂਰ ਸਾਗਰ" ਗ੍ਰੰਥ। ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਉਸ ਦੇ ਅਫੁਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾਏ ਜਾਂ ਸਫੁਰ ਰੂਪ ਨੂੰ, ਜਿਵੇਂ ਕਬੀਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ। ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਸ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਕਿੰਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ "ਸਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ" ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਦਰੁਸਤ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਉਹ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਇਕ ਕਦਮ ਹੇਠਾਂ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਹੈ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਵੀ ਪਹਿਲੇ ਚਾਰ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਾਧਕ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਉਹ ਅਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ "ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਹੈ।" ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਸਾਧਕ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚ ਉੱਨਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਨਾਮ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਸਾਧਕ ਨੇ ਉਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਦਕਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਧਕ ਦਾ ਇਸ਼ਟ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਤੇ ਅਗਵਾਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦਾ ਭੀ ਹੈ। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਉਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਮਿਟਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤ ਕੇ ਜਾਂ ਏਕਤਾ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤ ਕੇ। ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਹਸਤੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਏਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਗਿਆਤਾ ਤੇ ਗੇਅ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟ ਗਿਆ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਦੁਹਰਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਲੱਛਣ ਮਿਹਰ ਹੈ, ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਕਰਤਾਰੀ ਗੁਣ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਥਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਫਰਕ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਟੇਕ ਲੈ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇੰਜ ਵਰਣਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ (will) ਦਾ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਤਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸਚਿਆਰਥੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਸਕ੍ਰੀਅ, ਪ੍ਰਚੰਡ ਤੇ ਅਣਥੱਕ ਇਰਾਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਆਪ ਭੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਉਸ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉੱਤੇ ਹਉਮੈ ਦਾ ਹੀ ਬੰਧਨ ਸੀ, ਜਦ ਇਹ ਸਮਾਪਤ ਹੋਈ ਤਾਂ ਇਰਾਦਾ ਮੁਕਤ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਬਣ ਗਿਆ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸਾਂਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੁਡੋਲਫ਼ ਔਟੋ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਖੂਬ ਨਿਖਾਰਿਆ ਹੈ :

"Almost every type of mystical experience demands surrender of the will, but in most cases it asks simply the submissive resignation of self-will, a denial of man's will before the will of God. This Eckhart knows well, but at the same time there is for him also something greater; the unifying of the will with the will of the Highest for fresh action. Thus Eckhart is the herald of the will, which united with the divine will, has become free and no one has spoken more magnificiently than he of the liberated will. Will is joined with will. Into the eternal, active and unified will, the created, individual and surrendered will is merged, but in such a way that in the renewed will of the Unified subject there now lives the eternal, holy and almighty will." *Mysticism East and West*, (Tr. Bartha L. Bracy, etc.,1962; p. 226)

ਜਦ ਸਾਧਕ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਇਕਾਗਰ ਹੋਣਾ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਸਿੱਖ ਸਾਧਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਜਾਂ ਪਾਠ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰਿਆਂ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਤਸਵੀਰ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਤਸਵੀਰ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵੱਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਨ, ਸੁਣਨ ਤੇ ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭੀ ਉਹੋ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦਾ ਮਨ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਪਿਰਿਟ ਨਾਲ ਤਾਲ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਤਦੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਆਪ ਵੱਸਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬਾਣੀ ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਹੀ ਅਭਿਆਸ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸਾਵਧਾਨੀ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਵੀ ਰਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਚੇਤੰਨ ਰਹਿਣਾ ਫੇਰ ਭੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਗੁਣ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਬੁੱਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੀ ਤੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ, ਵਿਚਾਰਨ ਤੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿੱਖਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਭਿਆਸ ਕਾਫ਼ੀ ਧੀਰਜ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਭੀ। ਸੁਭਾਗ- ਵੱਸ ਅੰਤ ਇਕ ਦਿਨ ਐਸਾ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਧਕ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਯਕਦਮ ਸਿੱਖਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਹੋ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਿੱਥ ਕੇ ਬਣਾਏ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਸਿੱਖਰ ਉੱਤੇ ਪੁਹੰਚਣ ਵਾਲੇ ਪਲ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨੋ ਖੜ੍ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਥਵਾ ਇਕ ਅੰਧਕਾਰ ਵਿਚ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਨੇਹਾ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ, ਨਾ ਅੰਦਰੋਂ ਜਾਗਿਆ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਮੱਲਦੇ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਸਮਾਧੀ ਜਾਂ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇੰਜ ਸਮਝ ਲਵੋ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਫੁਹਾਰੇ ਦਾ ਪਾਣੀ ਪੰਜਾਹ ਸੌ ਫੁੱਟ ਉੱਪਰ ਜਾ ਕੇ ਫੇਰ ਬੂੰਦ ਬੂੰਦ ਹੋ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਡਿਗਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੋਂ ਉਹ ਫੁਹਾਰੇ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚੋਂ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਉਤਾਂਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਘਟਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਿੱਖਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਡਿਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਨੁਕਤਾ ਐਸਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਸਿਫ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉੱਪਰ ਵੱਲ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ (+) ਤੋਂ ਬਦਲ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਵੱਲ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ (—) ਉਹ ਤਾਂ ਹੀ ਧਾਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਏ, ਚਾਹੇ ਨਿੱਕੇ ਤੋਂ ਨਿੱਕੇ ਪਲ ਭਰ ਲਈ ਹੀ। ਇਹ ਸਿਫ਼ਰ ਰਫ਼ਤਾਰ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।

ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਬੇਬਸ ਹੈ, ਨਾ ਉਹ ਆਪ ਕੁਝ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕੁਝ ਅਮਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕੁਝ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਕਿਸੇ ਖਿਆਲ, ਸੰਸਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ। ਹੁਣ ਚੇਤਨਾ ਨਿਰੋਲ ਆਪੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਫੁਰ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਅਫੁਰ ਹੈ, ਫੁਰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਇਹੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਅਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਇਹ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੇਰ, ਇਹ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਬਸ ਹੈ। ਪਰ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਜਾਂ ਜਲਦੀ ਇਹ ਚੁੱਪ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਪਰਵਾਹ ਦੋਬਾਰਾ ਚਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਅੰਦਰਲੇ ਅੰਧਕਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਉਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਘੂਕ ਨੀਂਦਰ ਵਿਚ ਸੁੱਤਾ ਮਨੁੱਖ ਜਾਗ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਇਕ ਫਰਕ ਨਾਲ। ਘੂਕ ਸੁੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸਿਓਂ ਬੰਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਫੁਰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ, ਉਂਜ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਕੋ ਹਨ।

ਜਦ ਅਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਫੁਰਨੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਫੁਰਨੇ ਕਿਥੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ? ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਦੇ ਅਚੇਤ ਤਲਾਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"All this has its psychological ground the God-filled substram that lies at the roots of human psyche, to which writings of F.W.H. Myres (*Human Personality and its Survival etc*., London, 1900) in particular an others have given the name of subliminal self. This 'subliminal self' is, in fact the Grace of God." (*The Journal of Sikh Studies*, Feb., 1774, p.28)

ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਫੁਰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਆਉਂਦੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਆਉਂਦੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਫੁਰਨੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਫੁਰਨੇ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਫੁਰਨਿਆਂ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਸੋਮਾ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਹੋਵੇ, ਪ੍ਰਗਟ ਇਹ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਕ ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਧੁਰੋਂ ਗਿਆਨ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਫੁਰਨੇ ਕਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਕਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਦੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਬਿੰਬਾਂ, ਮਿੱਥਾਂ ਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤੇ ਕਦੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਟੁੰਬਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਬਾਣੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਸਾਧਕ ਮੂੰਹ ਤੋਂ ਉਹ ਵਚਨ ਉਚਾਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਦਰਲੇ ਫੁਰਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਉਤਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਉਂਦੀ ਇਹ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਪਾਰਲੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਬੋਲ ਰਿਹਾ, ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਬੁਲਵਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੰਦਰਲੀ ਚੁੱਪ ਟੁੱਟਣ ਵੇਲੇ ਅਲੌਕਿਕ ਨਾਦ, ਸੰਗੀਤ ਜਾਂ ਬਾਣੀ ਉੱਪਰੋਂ ਹੇਠਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦੀ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਲੱਗਣ ਤੇ ਖੁਲ੍ਹਣ ਦਾ ਇਹ ਲੰਮਾ ਚੌੜਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਇਸ ਲਈ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈ ਸਕੀਏ। ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਰਗੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅੱਗੇ ਵੱਧਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਇਹ ਸੂਚਨਾਂ ਦੇਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ, ਕੇਵਲ ਉਸ ਦਾ ਮਾੜਾ ਜਿਹਾ ਅਨੁਮਾਨ ਦੇਣ ਲਈ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਫੁਰ ਬ੍ਰਹਮ ਤਾਂ ਅਨਿਰਵਚਨੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖੀ ਕਥਨਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।

ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਜਾਂ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਕਹਿ ਲਵੋ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਕਿੰਨੀ ਦੇਰ ਲਈ ਧਾਰਦਾ ਹੈ? ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਦੱਸ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਮਾਧੀ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਵੀ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਅਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਇਹ ਖੰਡ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਇਹ

ਨਿਰਣਾ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਵੱਸਣ ਥਾਉਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ' ਤੁਕਾਂਗ ਤੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਕੀ ਮੁਰਾਦ ਹੈ? ਨਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕੋਈ ਭੌਤਿਕ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਨਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਕੋਈ ਸਰੀਰਧਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਤਾਂ ਕਾਵਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ 'ਸੱਚ' ਭੀ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸੱਚ-ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਸੱਚ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਸਤੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਇਕੋ ਹੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਦੋ ਨਾਂ ਹਨ।

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਸੁਖਮਨੀ ਦੀ ਇੱਕੀਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਦੇ ਸਲੋਕ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਹ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ ਇਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਹੈ। ਜੋ ਸੱਚ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਇਕੋ ਹਨ ਤਾਂ ਸੱਚ ਭੀ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਹੈ, ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਵੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਠੀਕ ਹੈ ਤਾਂ ਸੱਚ ਭੀ ਨਿਰੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਜੇ ਇਥੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸੱਚ ਨੂੰ ਭੀ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ 'ਸਚ ਖੰਡ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ' ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਕਰਨੇ ਪੈਣਗੇ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਵਿਚ ਵੱਸਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਵੱਸ ਸਕਦਾ।

'ਨਿਰਗੁਣ' ਤੇ 'ਸਰਗੁਣ' ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਆਏ ਹਨ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਰਣਨ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਭੀ ਘੱਟ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਹੀ ਬਹੁਤਾ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਰਤ ਕੇ ਕੁਝ ਕਹਿਣਾ ਕਠਿਨ ਹੈ, ਫੇਰ ਭੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨਫ਼ੀ ਕਥਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੱਸਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਸਾਪੇਖ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕ ਤਤ ਨੂੰ 'ਸਕਤਿ' ਤੇ ਸਾਪੇਖ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ 'ਸ਼ਿਵ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਅਸੰਗ ਹੈ :

ਜਬ ਨਿਰਗੁਨ ਪ੍ਰਭ ਸਹਜ ਸੁਭਾਇ॥
ਤਬ ਸਿਵ ਸਕਤਿ ਕਹਹੁ ਕਿਤੁ ਠਾਇ॥

(ਸੁਖਮਨੀ, ਅਸਟ 21.2)

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਪਰ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ :

ਜਬ ਅਕਾਰੁ ਇਹੁ ਕਛੁ ਨ ਦ੍ਰਿਸਟੇਤਾ॥ ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਤਬ ਕਹ ਤੇ ਹੋਤਾ॥
ਜਬ ਧਾਰੀ ਆਪਨ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ॥ ਤਬ ਬੈਰ ਬਿਰੋਧ ਕਿਸੁ ਸੰਗਿ ਕਮਾਤਿ॥
(ਸੁਖਮਨੀ, ਅਸਟ.21.1)

ਅਫੁਰ ਨਿਰਗੁਣ ਜਦ ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇਸ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕਾਲ ਦੇ ਤਿੰਨੇ ਪੱਖ ਵਰਤਮਾਨ, ਭੂਤ, ਭਵਿੱਖ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ। ਪੂਰਬ-ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਂਜ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਪਹਿਲੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਲੈ ਆਵਾਂਗੇ ਤੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਲਈ 'ਆਦਿ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ :

ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ॥ ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ॥
(ਜਪੁਜੀ, ਮੁੱਢਲਾ ਸਲੋਕ)

'ਆਦਿ' ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ :

ਆਦਿ ਕਉ ਬਿਸਮਾਦੁ ਬੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਲੀਆ॥
(ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.940)

ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਆਦਿ' ਦਾ ਅਰਥ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੀ ਅਗਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਏਸੇ 'ਆਦਿ' ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ :

ਅਵਿਗਤੋ ਨਿਰਮਾਇਲੁ ਉਪਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣੁ ਥੀਆ॥
(ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.940)

'ਅਵਗਤੋ' ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ, ਅਵਯਕਤ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਮਾਇਲ ਦਾ ਅਰਥ 'ਸ਼ੁਧ ਤਤ' ਹੈ ਜੋ ਮੰਤ੍ਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਸਰਗੁਣਤਾ ਵਲ ਬਹੁਤਾ ਮੁੱਢਲਾ ਕਦਮ ਹੈ।

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਤੋਂ ਛੁਟ ਮਾਰੂ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੁੰਨ ਦਾ ਕਾਫੀ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

(ੳ) ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ॥
ਧਰਣਿ ਨ ਗਗਨਾ ਹੁਕਮੁ ਅਪਾਰਾ॥
ਨਾ ਦਿਨ ਰੈਨਿ ਨ ਚੰਦੁ ਨ ਸੂਰਜੁ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ ਲਗਾਇਦਾ॥
(ਮਾਰੂ 1, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1035)

(ਅ) ਸੁੰਨ ਕਲਾ ਅਪਰੰਪਰਿ ਧਾਰੀ॥
ਆਪਿ ਨਿਰਾਲਮੁ ਅਪਰਅਪਾਰੀ॥ (ਮਾਰੂ ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ. ਪੰ.1037)

ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਪਰੰਪਰ ਨਿਰਾਲਮ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਹਨੇਰੇ ਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕਥਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੁੰਨ ਨਿਰਪੇਖ

ਹਸਤੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ।

ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਐਸੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਨੂੰ ਉਤਪੱਤੀ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

(ੳ) *ਆਪੇ ਕੁਦਰਤਿ ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖੈ ਸੁੰਨਹੁ ਸੁੰਨੁ ਉਪਾਇਦਾ॥*
ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਸੁੰਨੈ ਤੇ ਸਾਜੇ॥
ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਇ ਕਾਇਆ ਗੜ ਰਾਜੇ॥
ਅਗਨਿ ਪਾਣੀ ਜੀਉ ਜੋਤਿ ਤੁਮਾਰੀ ਸੁੰਨੇ ਕਲਾ ਰਹਾਇਦਾ॥
(ਮਾਰੂ ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1037)

(ਅ) *ਸੁੰਨਹੁ ਉਪਜੇ ਦਸ ਅਵਤਾਰਾ॥*
ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਇ ਕੀਆ ਪਸਾਰਾ॥ (ਮਾਰੂ ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1038)

ਸੋ ਸੁੰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਦੂਹਰਾ ਹੈ— ਇਹ ਨਿਰਪੇਖ ਹਸਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਪਦ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਨਾਲ ਭੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਪਦ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਜੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਲੋਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਉਥੇ ਵੀ ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੂਹਰਾ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਆਦਿ' ਨਾਲ ਹੈ, ਜੋ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਤੇ 'ਜੁਗਾਦਿ', 'ਹੈ ਭੀ' 'ਹੋਸੀ ਭੀ' ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਕਾਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੀ ਸੱਚ ਨਿਰਪੇਖ ਤੇ ਸਾਪੇਖ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਪਦ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁੰਨ ਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਦੇਖੋ :

ਸਤਿਗੁਰ ਤੇ ਪਾਏ ਵੀਚਾਰਾ॥
ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ ਸਚੇ ਘਰ ਬਾਰਾ॥
ਨਾਨਕ ਨਿਰਮਲ ਨਾਦੁ ਸਬਦ ਧੁਨਿ ਸਚੁ ਰਾਮੈ ਨਾਮਿ ਸਮਾਇਦਾ॥
(ਮਾਰੂ ੧, ਗੁ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1038)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਸਚੇ 'ਘਰ ਬਾਰਾ' ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਹੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਹੈ। ਉਹ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ 'ਸਚੇ ਘਰ ਬਾਰ' ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਥੇ 'ਨਿਰਮਲ ਨਾਦੁ' ਅਰਥਾਤ 'ਸਬਦ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਸੁਣਦਾ, ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਸਦਕਾ ਸੱਚ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਾਮ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਤਾਤਪਰਜ ਇਹ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਅਫੁਰ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਫੁਰ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵੀ ਜਾਂ ਅਫੁਰ-ਸਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਵੀ।

ਇਹੋ ਦੂਹਰਾਪਣ ੧ਓੰ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ੧ ਤੇ ਓੰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਹੀ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਲੂਜਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੇ ਡਾਕਟੋਰੇਟ ਦੇ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ੧ ਉੱਤੇ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

"ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ੧ ਨਾ ਨਿਰੋਲ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ, ਨਾ ਨਿਰੋਲ

ਸਰਗੁਣਤਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕੇਵਲ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਹੈ।੧ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਏਕੰਕਾਰ ਤੇ ਓਅੰਕਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ, ਨਿਰਲੇਪਤਾ-ਵਿਆਪਕਤਾ, ਏਕਤਾ-ਅਨੇਕਤਾ ਸਾਰੇ ਪੱਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।"

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਓਅੰਕਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ "ਇਹ ਲਖਾਯਕ ਹੈ ਉਸ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ, ਸੋ ਸਰਗੁਣਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਇਕ ਹੀ ਹੈ।" (ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ.2)

ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦਾ ਕਿ ਸਾਡਾ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਭੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਗੈਰ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦਿਸਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੱਚ ਕਰਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। "ਨਾਨਕ ਸਚੇ ਕੀ ਸਾਚੀ ਕਾਰ" ਵਰਗੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਜੋ ਲੋਕ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਮੰਨਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਕਥਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਹਿਲੋਂ ਨਹੀਂ। ਕੇਵਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕੀਤੀ ਰਚਨਾ, ਦੋਵੇਂ ਸੱਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਭੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:

ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ॥ ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਰਗੇ ਸਿੱਖਰਲੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਖੰਡ, ਮੰਡਲ, ਵਰਭੰਡ ਹਨ। ਅਜ ਕਲ ਜਿਹੜਾ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਚਲ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਇੰਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਬਾਰੇ ਲੱਭਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਪੰਜ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲੇ ਜਾਣਦੇ ਸਨ, ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸਾਇੰਸਦਾਨਾਂ ਦੇ ਤੁੱਲ ਸਾਬਤ ਕਰਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੇ ਫਲਸਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਯੰਤਰਾਂ ਆਦਿਕ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਤੇ ਗਣਿਤ-ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਖੰਡਾਂ, ਮੰਡਲਾਂ, ਬ੍ਰਹਮੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਦੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਵਿਸ਼ਵ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਤਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਛੋਹਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਦੇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਬਿਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਜਾਂ ਗਣਿਤ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਅੰਗ ਭੀ ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਜਦ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਜ਼ੱਰਾ ਜ਼ੱਰਾ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਾਕ ਪਹਿਨਿਆਂ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਤਦ ਤਕ ਉਹ ਅਸਲ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਨਹੀਂ। ਕਿਹੜਾ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੈ? ਜੇ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਕਿ ਉਹ ਭੀ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਅਣੂਆਂ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਗੱਲ ਬਣਦੀ ਨਹੀਂ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹਰੇਕ ਅਣੂ ਵੀ ਅਨੰਤ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਦੇ

ਆਕਾਸ਼-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਫਰਕ ਨੂੰ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਹੋਰ ਸੱਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ॥
ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ॥

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀ ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਇਸ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਵਾਚਣ ਲਈ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾ ਸਹਾਈ ਹਨ :

ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂ? ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਦਾ ਫੁਰਨਾ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਫ਼ਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਹ ਫੁਰਨਾ ਕੀ ਸੀ? ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਉਹ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਪਾਇਆ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਮੁੱਢਲੇ ਫੁਰਨੇ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਪਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਸ ਫੁਰਨੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲ ਰਹੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸ ਫੁਰਨੇ ਬਾਰੇ ਸ਼ਾਇਦ ਕੁਝ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਵੀ ਹੈ :

ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥

ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਰਚਦਾ ਤੇ ਵੇਖਦਾ (ਚਲਾਉਂਦਾ, ਵਿਕਸਾਉਂਦਾ) ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਐਸੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿੱਖਰ ਆਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਹਾਲ ਹੋ ਜਾਵੇ ਅਰਥਾਤ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਭਾਵ ਹੈ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ। 'ਸੰਜੋਗ' ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਏਕਤਾ' ਜਾਂ 'ਅਭੇਦਤਾ' ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਚੰਗੇ ਸ਼ਬਦ "ਹੁਕਮ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਭ ਅੰਗ ਅੰਤ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਣਗੇ।

ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਭਰੀ ਨਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਅਪਾਰ ਮਿਹਰ ਧਾਰ ਕੇ

ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਤਵ ਵਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਹਾਲ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਮੁਕਤੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਹ ਭੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਜਾਂ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਵੇਗੀ।

ਨਿਰੰਕਾਰ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਮਾਨੰਦ ਜਾਂ ਆਤਮਾਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ। ਜਦ ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਫਲ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ—ਨਿਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਿਹਰ ਭਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਹੁਕਮ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕਾਰਨਤਾ ਜਾਂ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਵੇ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਿਹਰ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਹਰ ਜਾਂ ਦਇਆ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਹ ਨਿਯਮ ਜਾਂ "ਧਰਮੁ" ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ—'ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ'॥ (ਜਪੁਜੀ, 16.7)।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਸਾਂਝੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਦੇ ਹਾਂ।

(ੳ) ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਲੱਛਣ ਸੱਚ ਹੈ। ਹੋਰ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਹੋਰ ਲੱਛਣ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰਣਾਇਕ ਲੱਛਣ, ਆਦਿਕ।

(ਅ) 'ਸੱਚ' ਪਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਹੁਕਮ, ਸ਼ਬਦ, ਨਾਮ, ਗੁਰ-ਜੋਤਿ, ਆਦਿ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ।

(ੲ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਇਹ ਫੁਰਨਾ ਪਹਿਲੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਵੀਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀਚਾਰ ਮਾਨੋ ਉਹ ਯੋਜਨਾ (Blue Print) ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚੀ ਜਾਏਗੀ।

(ਸ) ਇਸ ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਨਿਹਾਲ ਹੋਵੇਗੀ ਅਰਥਾਤ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਦੋਬਾਰਾ ਇੱਕਮਿੱਕ ਹੋਵੇਗੀ।

(ਹ) ਯੋਜਨਾ ਬਣਾ ਲੈਣ ਉਪ੍ਰੰਤ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਨਿਰਾਕਾਰ ਫੁਰਨੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰ ਗੁਣ ਉਸ ਦੇ ਸੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ।

(ਕ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਉਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਦਇਆ ਜਾਂ ਮਿਹਰ ਦੇ ਭਾਵ ਹਨ। ਉਹ ਦਇਆ ਦਾ ਮੰਤਵ ਧਾਰ ਕੇ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(ਖ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚੀ ਹੋਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਅਧੀਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮੰਤਵਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਧ ਵੱਲ ਚੱਲਦੀ ਹੈ।

(ਗ) ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਚੱਲ ਰਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇਖਦਾ, ਵਾਚਦਾ

ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਫੁਰਨਿਆਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਮੰਤਵਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਭੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕਾਗਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕਾਗਰਤਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਇਕਾਗਰ ਹੋਈ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਭਰਪੂਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣਾ ਕੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਭੁਗਤਾ ਹੈ।

(ਘ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚ "ਭਗਤ" ਭੇਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਗਤ ਆਪ ਹੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕਮਿੱਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਨੇਤਾ ਬਣਦੇ ਤੇ ਨਾਇਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਡੁਲ੍ਹ ਡੁਲ੍ਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਈ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਹਨ ਜੋ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦੇ ਹਨ।

(ਙ) ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਮਾਨਤਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਉਸ ਫੁਰਨੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਓਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਉਪਜ ਦਾ ਵਰਣਨ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਅਠੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਮਾਨਤਾ ਨਿਰਗੁਣ ਦਸ਼ਾ ਤੋਂ ਉਤਰਾਈ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੈ। (ਦੂਜਾ ਕਦਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਾਕਾਰ ਰਚਨਾ ਹੈ)। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਉਸ ਦਾ ਅਖੀਰਲਾ ਕਦਮ ਹੈ। ਉਹ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਭੀ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦ ਹਾਂ—ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਿਆ ਇਕ ਫੁਰਨਾ। ਹੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਵੱਸਦਾ, ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਜਿਹੇ ਹੋਰ ਭੀ ਅਨੇਕ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਫੁਰਨੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੈ। ਪਰ ਫੁਰਨੇ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਆਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਵੱਖ ਹੈ, ਹੋਰ ਫੁਰਨਿਆਂ ਤੋਂ।

(ਚ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਇਹ ਫੁਰਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪੀ ਹੋਂਦ ਇਕਹਿਰੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਦੂਹਰੀ ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਖਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਾਂ ਸੱਚ ਇੱਕ ਹੈ। ਇਸ ਇਕ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਨੇਕ ਹੋਂਦਾਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੂਲ-ਫੁਰਨਾ ਇਕਹਿਰਾ ਹੈ; ਫੇਰ ਇਹ ਵਿਭਾਜਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅਨੇਕ ਫੁਰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀਜਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਦਸ਼ਾ ਨਿਰਗੁਣ ਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੀ ਇਕਹਿਰੇ ਫੁਰਨੇ ਦੀ, ਤੀਜੀ ਇਕ ਫੁਰਨੇ ਤੋਂ ਅਨੇਕ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਤੇ ਚੌਥੀ ਅਨੇਕ ਫੁਰਨਿਆਂ ਦੇ ਸਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਦੀ। ਪੰਜਵੀਂ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਭ ਫੁਰਨੇ ਦੋਬਾਰਾ ਇਕੋ ਫੁਰਨੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਹਾਲ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡੀ

ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਸਾਧਕ ਫੁਰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸ਼ਬਦ, ਨਾਮ, ਜੋਤਿ, ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।

(ਛ) ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇਣੀ ਉਚਿਤ ਹੈ—ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਗੁਰੂ ਭੀ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਮਿਹਰ ਹੈ।

ਸੱਚ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤਾ ਕੁਝ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਇੰਨੇ ਨੇੜੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਧਕ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਤੱਵ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਾਲਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਉਪ੍ਰੰਤ ਭੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ-ਪਦ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਸਾਧਕ ਭੀ ਨਿਹਕਰਮੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਜਿਸ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਕ੍ਰੀਅ ਹੈ, ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਕ੍ਰੈ ਨਹੀਂ। ਸਾਧਕ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕਮਿੱਕ ਹੋ ਕੇ ਸਕ੍ਰੀਅ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਕ੍ਰੈ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਹੈ, ਸਾਧਕ ਵੀ ਜਗਤ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਅਗਵਾਈ ਤੇ ਕਿਰਿਆਮਾਨਤਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਵੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ—ਦਇਆ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਜਗਤ ਲਈ ਅਪਾਰ ਦਇਆ ਉਪਜਦੀ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦਇਆ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ, ਬਲਕਿ ਜੀਵ-ਮਾਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਹਰ ਸੰਭਵ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ— ਉਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਬਾਣੀ ਰਚਦਾ ਹੈ, ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲੋੜ ਪੈਣ ਤੇ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਅੰਦਰੋਂ ਅਨੰਦ ਭਰਪੂਰ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਵਾਰੀ ਆਪਣੀ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਫੇਰ ਕਦੇ ਭੁੱਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਉਹ ਅੰਤਰ ਆਤਮੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦਾ ਭੇਦ ਹੈ ਤੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਵੀ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਾਰੀ ਵਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇਕ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਤੇ ਸੇਵਾ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਇਕਾਗਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ—ਦਿਲ ਯਾਰ ਵੱਲ, ਹੱਥ ਕਾਰ ਵੱਲ।

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਤੁਕ-ਵਾਰ ਟੀਕਾ

ਅਸੀਂ ਹਰ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਉਸ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਟੀਕਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਖਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਜਦ ਤਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਦਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੜਚੋਲ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਨਾ ਕਰ ਲਈਏ ਤਦ ਤਕ ਤੁਕ-ਵਾਰ ਟੀਕਾ ਦੇਣਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਨਹੀਂ ਉਪਜਾਏਗਾ। ਦੂਜੇ, ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਕ ਖੰਡ ਦੇ ਕੁਝ ਸੰਕਲਪ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਦ ਹੀ ਉੱਘੜ ਸਕਦੇ ਸਨ ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਖੰਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖ ਕੇ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਟੀਕਾ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਦੇਣਾ ਹੀ ਠੀਕ ਸਮਝਿਆ ਹੈ।

ਧਰਮ ਖੰਡ : ਪਉੜੀ 34 :

(1) ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ॥
(2) ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥

(ਜਿਸ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੇ ਦਿਨ) ਰਾਤ, ਰੁੱਤਾਂ, ਥਿੱਤਾਂ ਤੇ ਵਾਰ; ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ, ਪਾਤਾਲ (ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਰਚੇ)।

(3) ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ॥

(ਉਸ ਨੇ) ਇਨ੍ਹਾਂ (ਸਭ ਦੇ ਸਮੂਹ) ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਣਾ ਕੇ ਟਿਕਾਇਆ ਹੈ।

(4) ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ॥
(5) ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ॥

ਉਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਕਈ ਰੰਗਾਂ ਤੇ ਸੁਭਾਵਾਂ (ਵਿਉਂਤਾਂ) ਦੇ ਜੀਵ (ਵੱਸਦੇ ਹਨ), ਜਿਹੜੇ (ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ) ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਹਨ ਤੇ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ) ਨਾਮ ਬੇਅੰਤ ਹਨ।

(6) ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ॥
(7) ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ॥

(ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ) ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ (ਨਿਰੰਕਾਰ ਰਾਹੀਂ) ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸੱਚਾ (ਨਿਰਣਾਇਕ) ਹੈ (ਤੇ ਉਸ ਦੀ) ਨਿਆਇਸ਼ਾਲਾ ਸੱਚੀ ਹੈ।

(8) ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ ॥
(9) ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ॥

ਉਸ ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ (ਨਾਮ ਜਪ ਕੇ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਉੱਚੇ ਉੱਠ ਚੁੱਕੇ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣੇ ਗਏ) ਪਵਿਤ੍ਰ ਮਨੁੱਖ (ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ) ਪੂਰੇ ਉਤਰਦੇ ਤੇ ਸ਼ੋਭਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। (ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ) ਦਇਆਵਾਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ (ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ) ਮੁਹਰ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

(10) ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ॥
(11) ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ॥

ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ (ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੈਵੀ ਦਇਆ ਦੇ ਪਾਤਰ ਤੇ) ਸ਼ੁੱਧ ਆਚਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹਾਲੇ ਅਧੂਰੇ ਆਚਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। (ਆਚਰਨ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਅਪੂਰਨਤਾ ਦੀ) ਠੀਕ ਸਮਝ ਉੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਹੇ ਨਾਨਕ!

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ : ਪਉੜੀ 35 :

(1) ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ॥

(2) ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ॥

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਇਹੋ ਧਰਮ ਹੈ (ਜੋ ਉੱਪਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ)। (ਉਸੇ ਦੀ) ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕਤਾ (ਮੈਂ ਹੁਣ) ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲੱਗਾ ਹਾਂ।

(3) ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ॥

(ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ) ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪੌਣਾਂ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਅੱਗਾਂ (ਅਦਿਕ ਤੱਤ) ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕ ਹੀ (ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ) ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੇ ਸ਼ਿਵਜੀ (ਭਾਰਤੀ ਪੁਰਾਣ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹਨ)।

(4) ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ॥

ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਬਰ੍ਹਮਾ (ਵਰਗੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ), ਜੋ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ (ਸਦਾ) ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਰਹਿੰਦੀਆਂ (ਹਨ ਤੇ) ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ, ਰੰਗਾਂ ਤੇ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੀ (ਰਚਨਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ)।

(5) ਕੇਤੀਆ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਮੇਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਧੂ ਉਪਦੇਸ॥

ਅਨੇਕ (ਐਸੀਆਂ) ਧਰਤੀਆਂ (ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਜੀਵਾਂ ਉੱਤੇ) ਕਰਮ (ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ) ਅਨੇਕ ਸੁਮੇਰ (ਪਰਬਤ ਵਰਗੇ ਉੱਚੇ ਪਹਾੜ ਹਨ) ਤੇ ਅਨੇਕ ਧਰੂ (ਵਰਗੇ ਭਗਤ) ਵੱਸਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਉੱਤਮ ਗੁਰੂਆਂ ਕੋਲੋਂ ਉਪਦੇਸ਼ (ਲੈ ਕੇ ਪਹਾੜਾਂ ਵਰਗਾ ਅਡੋਲ ਆਚਰਣ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ)।

(6) ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ॥

ਅਨੇਕ (ਵਿਸ਼ਾਲ ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ) ਇੰਦਰ (ਰਾਜੇ ਹਨ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਅੱਗੋਂ ਅਨੇਕ) ਚੰਦ, ਸੂਰਜ (ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੂਰਜਾਂ ਦੁਆਲੇ ਭੌਣ ਵਾਲੇ ਤਾਰੇ ਤੇ) ਉਪ-ਗ੍ਰਹਿ (ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਪ-ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੇ) ਇਲਾਕੇ (ਹਨ)।

(7) ਕੇਤੇ ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਦੇਵੀ ਵੇਸ॥

(ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ) ਅਨੇਕ (ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਰਾਂ ਛੋਹਣ ਵਾਲੇ) ਸਿੱਧ ਬੁੱਧ ਤੇ ਨਾਥ (ਹਨ ਤੇ) ਅਨੇਕ ਦੇਵੀਆਂ (ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ) ਵੇਸ (ਹਨ)।

(8) ਕੇਤੇ ਦੇਵ ਦਾਨਵ ਮੁਨਿ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ॥

(ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ) ਅਨੇਕ ਦੇਵਤੇ (ਤੇ) ਦੈਂਤ (ਹਨ) ਅਨੇਕ (ਸੰਤ ਜਾਂ) ਮੁਨੀ (ਹਨ) ਅਨੇਕ ਸਮੁੰਦਰ (ਹਨ ਤੇ) ਅਨੇਕ (ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦੇ ਰਿੜਕ ਕੇ ਕੱਢੇ) ਰਤਨ (ਹਨ)।

(9) ਕੇਤੀਆ ਖਾਣੀ ਕੇਤੀਆ ਬਾਣੀ ਕੇਤੇ ਪਾਤ ਨਰਿੰਦ।।

(ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਉਤਪੱਤੀ ਦਿਆਂ ਸੋਮਿਆਂ ਰੂਪੀ) ਅਨੇਕ ਖਾਣੀਆਂ (ਹਨ ਤੇ) ਅਨੇਕ (ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ) ਬਾਣੀਆਂ (ਹਨ), ਅਨੇਕ (ਹੀ ਮਹਾਨ) ਪਾਤਸ਼ਾਹ (ਤੇ ਛੋਟੇ) ਰਾਜੇ (ਹਨ)।

(10) ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ।।

ਅਨੇਕ (ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਲ ਵਿਭਿੰਨ ਝੁਕਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਵੱਖ ਵੱਖ) ਧਿਆਨ (ਦੇਂਦੇ ਹਨ), ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਸੇਵਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ) ਅਨੇਕ ਸੇਵਕ (ਹਨ), (ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਰਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਦਾ) ਅੰਤ ਨਹੀਂ (ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ), ਹੇ ਨਾਨਕ!

ਪਉੜੀ 36 :

(1) ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪਰਚੰਡੁ।।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ (ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਤੇਜ ਦਾ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ) ਤੀਖਣ ਗਿਆਨ (ਹੁੰਦਾ ਹੈ)।

(2) ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ।।

ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ) ਸ਼ਬਦ, ਤਮਾਸ਼ੇ ਤੇ ਕੌਤਕ (ਉਪਜਾਉਂਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਅਤਿਅੰਤ) ਅਨੰਦਦਾਇਕ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ :

(3) ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ।।

(4) ਤਿਥੈ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤੁ ਅਨੂਪੁ।।

ਉੱਦਮ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ (ਮਾਨਸਿਕ) ਸੁੰਦਰਤਾ (ਹੈ)। ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ (ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਹੁਤ) ਅਦੁੱਤੀ ਘਾੜਤ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

(5) ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨਾ ਜਾਹਿ।।

ਉਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

(6) ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ।।

ਜੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਵਰਣਨ (ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ) ਕਰੇ ਤਾਂ (ਅਸਫਲ ਹੋ ਕੇ) ਪਿੱਛੋਂ ਪਛਤਾਵੇਗਾ।

(7) ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ।।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ (ਕਠਿਨ ਘਾਲ ਦੁਆਰਾ ਸਾਧਕ ਦੇ) ਅੰਤਹਕਰਣ (ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ) ਧਿਆਨ ਪੱਕਦਾ ਹੈ, ਸਮਝ ਡੂੰਘੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, (ਤੇ) ਨਿਰਣਾ ਸ਼ਕਤੀ (ਤੇ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ) ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

(8) ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ।।

ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਵਰਗੀ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਕਰਮ ਖੰਡ : ਪਉੜੀ 37 :

(1) ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ॥

ਮਿਹਰ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ (ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਹਾਨ) ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ (ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ)।

(2) ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ॥

ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ (ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ) ਦਵੈਤ-ਭਾਵ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(3) ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ॥

ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪੁੰਜ ਹੋਣ ਕਰਕੇ) ਜੋਧੇ, ਮਹਾਬਲੀ ਤੇ ਸੂਰਮੇ (ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦੇ ਹਨ)।

(4) ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ॥

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(5) ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ॥

(6) ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ॥

ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਮਗਨ) ਅਨੇਕ ਸੀਤਾਵਾਂ (ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਹਰ ਸਮੇਂ) ਰਾਮ (ਰੂਪੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ) ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ (ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ); ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

(7) ਨਾ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ॥

(8) ਜਿਨ ਕੈ ਰਾਮੁ ਵਸਹਿ ਮਨਿ ਮਾਹਿ॥

ਉਹ (ਜਨਮ) ਮਰਨ ਦੇ (ਚੱਕਰਾਂ) ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੇ, ਨਾ ਮਾਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਰਮਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਆਤਮਾ (ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਲੈ ਕੇ) ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।

(9) ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ॥

(10) ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ॥

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਸਾਧਕ ਨੂੰ) ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ (ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ) ਭਗਤਾਂ (ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ) ਉਹ ਭਗਤ ਆਤਮਿਕ ਅਨੰਦ ਮਾਣ ਰਹੇ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ (ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਾ (ਉੱਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੈ)।

ਸੱਚ ਖੰਡ :

(11) ਸਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ॥

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ (ਸੱਚ-ਸਰੂਪ) ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(12) ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥

(ਉਹ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ) ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ (ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਦੇ) ਕਲਿਆਣ (ਦਾ ਮੰਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ)।

(13) ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ॥
(14) ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ॥

(ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਤੋਂ ਉਹ ਸਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ), ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਖੰਡ, ਮੰਡਲ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਹਨ। ਜੇ ਕੋਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨ ਲੱਗੇਗਾ (ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ) ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।

(15) ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ॥
(16) ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ॥

(ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚੀ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਸਾਕਾਰ ਲੋਕ ਹਨ (ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਜੀਵ) ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ (ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ) ਹੁਕਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(17) ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ॥
(18) ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ॥

(ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਦ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਰਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ) ਵੇਖਦਾ ਹੈ (ਤਾਂ ਇਹ) ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਕੋਈ ਕਸਰ ਨਹੀਂ)। (ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ) ਕਥਨ ਕਰਨਾ ਲੋਹੇ ਵਤ ਕਰੜਾ (ਔਖਾ) ਹੈ, ਹੇ ਨਾਨਕ!

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ

PUNJABI UNIVERSITY PATIALA